

# كتاب

— الهدية السعيدية —

﴿ في الحكمة الطبيعية ﴾



( قام بطبعه وتصحيحه )

— حضرة الفاضل الشيخ عبدالرحمن البرقوقي —



﴿ طبع ﴾

( بمطبعة مجلة «المسار» الاسلامية بشارع درب الجاميز بمصر )

( سنة ١٣٢٢ هجرية )

حكم وفلسف

# كتاب

الهديّة السعيدية

في الحكمة الطبيعية

( قام بطبعه وتصحيحه )

حضرة الفاضل الشيخ عبد الرحمن البرقوقي

( طبع )

( بمطبعة مجلة «النسار» الاسلامية بشارع درب الحمامين بمصر )

( سنة ١٣٢٢ هجرية )



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ولي النعمة ، والصلاة على نبي الرحمة ، المؤيد بالعصمة ،  
الامي المبعوث لتعليم الحكمة ، وعلى آله وصحبه خيار الامة ﴿ وبعد ﴾  
فهذه جملة جميلة في الحكمة الطبيعية ، يزري زهوها بالانوار الربيعية ، نطقت  
بها استرجالا ونقمتها استعجالا ، وخدمت بها حضرة من خصه الله من  
عموم الائم ، بالفضل العمم ، فعمهم بسميم الكرم ، صاحب السيف والقلم ،  
مروج الحكيم والحكيم ، وهاب النعم والنعم ، كاشف الهموم بعيد الهمم ،  
مرالباس حلوشيم ، مجلي الظلم والظلم ، سعيد الجد والعلم ، كاشف الضير  
والضر ، نائر الدر والدر ، محمد سعيد خان بهادر ، لازالت أيام دولته أبدية ،  
والافطار بقطار جوده ندية ، وحضرة نجله الرشيد السعيد بن السعيد العميد  
المعيد المجدد ذي الجود القريب والعزم البعيد والرأي السديد والبطش  
الشديد والعدة والمديد والكرم المديد والجَد القديم والجَد الجديد والخلق  
المليح والخلق الخلو والاباء المر محمد يوسف علي خان بهادر لازالت سدته  
السنية مخرا لجباه الصيد ومستلماً لشفاه الصناديد فان هب عليها قبول القبول

فهو غاية المأمول وهأننا أشرع في المقصود متوكلاً على ولي الخير والوجود  
اعلم أن الحكمة علم باحوال الموجودات أعياناً كانت أو معقولات  
على ماهي عليه في نفس الامر بقدر الطافة البشرية ومن قيد الموجودات  
في تعريف الحكمة بالاعيان لم يعمد المنطق من الحكمة والحق انه منها  
والتمييز بالاعيان يخرج الفلسفة الاولى أعني العلم الكلي الذي هو قسم من  
الحكمة الالهية لان العلم الكلي باحث عن الامور العامة التي لا وجود  
لها في الاعيان كالوجود والامكان إذ لا وجود لهما في الخارج والالزم  
التسلسل المستحيل اذ لو كان للوجود مثلاً وجود في الخارج لكان لوجوده  
أيضاً وجود في الخارج ولوجود وجوده أيضاً وجود في الخارج وهكذا  
وكذا الامكان مثلاً لو كان موجوداً في الخارج لكان امكان الامكان  
أيضاً موجوداً في الخارج وامكان امكان الامكان أيضاً موجوداً في الخارج  
وهكذا الى غير النهاية واللازم باطل فاللزوم مثله فالصواب ان لا تقيد  
الموجودات في تعريف الحكمة بالاعيان ويقال ان المنطق الباحث عن احوال  
المعقولات كالكليات والذاتية والمرضية والجنسية والفصلية والموضوعية  
والحمولية وكونها قضية أو عكس قضية الى غير ذلك قسم من الحكمة ثم  
الحكمة لما كانت عبارة عن العلم باحوال الموجودات والموجودات منها  
أمور وجودها بقدرتنا واختيارنا كفعالنا وأعمالنا ومنها أمور ليس وجودها  
بقدرتنا واختيارنا كالسما والارض كانت الحكمة على قسمين

﴿ الاول ﴾ علم باحوال أمور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا

كالعلم بالواجب سبحانه وصفاته والعلم بالسما والارض مثلاً

﴿ الثاني ﴾ علم باحوال أمور وجودها بقدرتنا واختيارنا كالعلم



بحسن العدل وقبح الظلم مثلاً والقسم الأول يسمى حكمة نظرية والقسم الثاني  
يسمى حكمة عملية وغاية الحكمة النظرية والحكمة العملية تكميل النفس في  
قوتها وذلك أن للنفس قوتين قوة بها تدرك الأشياء وأحوالها وتسمى قوة  
نظرية وقوة على الأعمال بها تتحلّى بالفضائل وتتخلّى عن الرذائل وتسمى  
قوة عملية فالحكمة النظرية وهي العلم بأمور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا  
غايتها أن تستكمل القوة النظرية للنفس بحصول العلوم التصورية والتصديقية  
بأمور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا وليس غايتها إدخال شيء في الوجود  
بل العلم والمعرفة فقط والحكمة العملية وهي العلم بأمور وجودها بقدرتنا  
واختيارنا غايتها أن تستكمل القوة النظرية للنفس بحصول العلم التصوري  
والتصديقي بأمور وجودها بقدرتنا واختيارنا ليحصل ويدخل في الوجود  
فتستكمل قوتها العملية بحصول العمل بالفعل فتكون الحياة الدنيا سعيدة  
فاضلة والحياة الآخرة صالحة كاملة وتتحلّى النفس بالصالح وتتخلّى  
عن الفساد وينتظم بذلك كل ما لها من أمور المعاش والمعاد ثم الحكمة  
النظرية على أقسام ثلاث لأنها باحثة عن أحوال أمور ليس وجودها بقدرتنا  
واختيارنا وتلك الأمور على أقسام فمنها أمور تفتقر في وجودها الخارجى  
والذهنى إلى المادة كالإنسان والحيوان مثلاً فإن الإنسان لا يوجد ولا يتصور  
إلا في مادة خاصة ذات مزاج خاص إذ لا يوجد ولا يتصور إنسان من خشب  
أو حديد مثلاً ومنها أمور تفتقر في وجودها الخارجى إلى المادة ولا تفتقر  
إليها في وجودها الذهنى كالكرة والمثلث والمربع فإنها لا تتوقف على مادة  
خاصة بل تتصور في أية مادة كانت كالخشب والحديد وغيرهما ومنها  
أمور لا تفتقر في الوجودين إلى مادة أصلاً كالاله الحق جل مجده

والمفارقات القدسية والوجود والامكان وغيرهما من المعقولات العامة  
 والمفاهيم الشاملة فان كانت الحكمة النظرية علما باحوال أمور تقتقر في  
 الوجودين الى المادة كالعلم بان الهواء يتكون ويفسد وان الفلك متحرك  
 على الاستدارة فهي الحكمة الطبيعية وان كانت علما باحوال أمور تقتقر الى  
 المادة في الوجود الخارجى دون الذهنى كالعلم بان كل مثلث فان زواياه الثلاث  
 مساوية لقائمتين فهي الحكمة الرياضية وان كانت علما باحوال أمور  
 لا تقتقر الى المادة في الوجودين كالعلم بان الواجب سبحانه عالم قادر  
 والعلم بان الوجود من المفاهيم العقلية فهي الحكمة الالهية والمنطق قسم  
 منها والحكمة العملية أيضا على أقسام لانها باحثه عن أحوال أمور وجودها  
 بقدرتنا واختيارنا وتلك الأمور أيضا على أقسام فمنها أمور تتعلق بمصالح  
 شخص واحد ليعلمها ويعملها لاصلاح معاشه ومعاده ويتحلى بالفضائل  
 ويتخلى عن الرذائل ومنها أمور تتعلق بمصالح جماعة مشتركة في المنزل  
 كمثل ما يجب ما بين الوالد والمولود والمالك والمملوك ومنها أمور تتعلق  
 بمصالح جماعة مشتركة في المدينة والملك كمثل ما يجب ما بين الرئيس والمرؤس  
 والملك والرعية فان كانت الحكمة العملية علما بالقسم الاول سميت تهذيب  
 الاخلاق كالعلم بالحسنات لتكتسب والعلم بالسيئات لتجتنب وان كانت  
 علما بالقسم الثاني سميت بتدبير المنزل وان كانت علما بالقسم الثالث سميت  
 بالسياسة المدنية وقد ضرب الناس صفحا عن مزاولتها وأعرضوا الا قليلا  
 عن محاولتها فان الملة الحنيفية البيضاء والشرعية المصطفوية الغراء قد قضت  
 الوطر منها على وجه هو أتم تفصيلا والوحى الالهى الربانى قد اغنى عن  
 اعمال الفكر الانسانى فيها بما هو أكثر تفعا وأكبر تفصيلا وكذا عن



الحكمة الرياضية بأقسامها الأربعة التي هي الحساب والهندسة والهيئة  
والموسيقى مع كثرة منافعها وفوائدها ووثاقة أصولها وقواعدها وكون  
أكثر مسائلها يقينية وأكثر دلائلها قطعية لا تخمينية وذلك لا يتناها غالبا  
على التخيل فلما لم يكن لأعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل بخلاف  
الحكمة الطبيعية والالهية أعرضوا عنها الأقليل وآثروها بالتحصيل فنحن في  
هذا المختصر بصدد الحكمة الطبيعية متوكلين على الله ونعم الوكيل  
(اعلم) أن في هذه الرسالة مقدمة وثلاثة فنون

### مقدمة

قد عرفت تعريف الحكمة الطبيعية وهي أنها علم بأحوال أمور تفتقر  
في الوجودين إلى المسادة وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث أنه صالح  
للحركة والسكون ومن حيث اشتماله على قوة التغيير أو من حيث أنه ذو  
مادة أو من حيث أنه ذو طبيعة وانما قيدنا الجسم بالطبيعي لأن الجسم يطلق  
بالاشتراك على اثنين

﴿ الأول ﴾ هذا الجوهر المحسوس المعلوم وجوده بالضرورة ويسمى بالجسم  
الطبيعي لاشتماله على الطبيعة وستعرفها إن شاء الله تعالى

﴿ الثاني ﴾ الكمية السارية في الجسم الطبيعي الممتدة في الجهات الثلاث  
أعني الطول والعرض والعمق ويسمى بالجسم التعليمي لكونه موضوعاً للحكمة  
التعليمية أعني الحكمة الرياضية والذي يدل على تباين المعنيين أنك إذا أخذت  
شمعة بعينها وشكلها بأشكال مختلفة بأن جعلتها تارة كرة وتارة مكعباً وتارة  
أسطوانة مثلاً فالجسم الطبيعي باق بعينه وقد تغيرت كميته السارية في جهاته  
تغيرات شتى أو أخذت ماء بعينه فجعلته تارة في كوز وتارة في قصعة وتارة

في اثناء آخر فالماء وهو الجسم الطبيعي باق بعينه وقد تغيرت كميته السارية في جهاته على حسب تبدل ظروفه وغير المتبدل غير المتبدل فالجسم الطبيعي غير الجسم التعليمي ولما كان موضوع هذا العلم هو الجسم الطبيعي بالحيثيات التي ذكرنا وقد تحقق في فن البرهان ان الموضوع وأجزاءه التي يتألف هو منها وتحقيق حقيقته يكون مفروغا عنها في العلم فتتحقق ماهية الجسم انه هل هو مركب من الاجزاء التي لا تتجزأ أو هو مركب من المادة والصورة أو هو جوهر بسيط متصل في نفسه أو هو مركب من جوهر وعرض هو المقدار ليس من مسائل الحكمة الطبيعية وانما هو من مسائل الحكمة الالهية كما سنبذكر ان شاء الله تعالى واما قد جرت العادة بذكر هذه المسائل في فواتح الحكمة الطبيعية لتوقف أكثر مسائلها على تلك المسائل فلا يستيقن أكثر مسائل هذا العلم حق الاستيقان ما لم تحقق حقيقة الجسم الطبيعي فلا جرم قد منّا تحقيق حقيقته على البحث عن عوارضه لذاتية والاحوال المنسوبة اليه ليكون المتعلم على بصيرة ويقين وعقد ناليانه فصولا

### فصل في تعريف الجسم الطبيعي وبيان المذاهب فيه

قد عرف الجسم الطبيعي بأنه هو الجوهر الطويل العريض العميق بمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعدد كيف شئت وهو الطول ثم بعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض ثم بعد آخر مقاطع للبعدين على قوائم وهو العمق فالجواهر جنس وما بعده كالفصل والمراد بالامكان هو الامكان الذاتي بحسب نفس الجسمية وبالفرض التجويز العقلي المطابق للواقع لا التقدير حتى ينتقض التعريف بالمجردات فان فرض الابعاد فيه



من قبيل فرض المستحيلات وقيد التقاطع على القوائم ليس احترازا بل إيفاء  
لتام الحد ثم الجسم اما مركب من أجسام مختلفة الطبائع كالحوان أو متفقة  
الطبائع كالجسم المركب من جزأين من الارض متماسين واما مفرد ليس  
مركبا من الاجسام والجسم المفرد قابل للتجزئ والانقسام الى أجزاء  
مقدارية ألبة بنحو من انحاء القسمة التي تعرفها عن قريب فاما ان تكون  
اجزأه الممكنة فيه حاصلة موجودة بالفعل أو تكون موجودة بالقوة  
وعلى التقديرين فاما ان تكون تلك الاجزاء متناهية أو غير متناهية فهذه  
أربعة مذاهب

(الاول) ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه  
بالفعل وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا من أجزاء موجودة لا تتجزأ غير  
قابلة لنحو من انحاء القسمة لانها لو كانت قابلة لنحو من انحاء القسمة كانت  
اجساما فلا يكون المؤلف منها جسما مفردا وقد كان الكلام في الجسم  
المفرد هذا خلف وهذا مذهب جمهور المتكلمين

(الثاني) ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة  
وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة  
والتحليل الى أجزاء لا تتجزأ ولا تقبل الانقسام وهذا مذهب عبد الكريم  
الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل

(الثالث) ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة  
فيه بالفعل وعلى هذا يكون كل جسم مشتملا بالفعل على أجزاء لا تنهاى  
بالفعل وهذا مذهب النظام من المعتزلة وبعض الاقدمين من اليونانيين  
(الرابع) ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة فيه بالقوة

فالجسم متصل بالفعل ليس فيه جزء ومفصل كما هو عند الحس لكنه قابل  
للقسمة الى النصف ونصف النصف ونصف نصف النصف مثلاً وهكذا  
الى غير النهاية فلا تنهى قسمته الى حد لا يمكن بعده وهذا مذهب الحكماء  
المشائين (١) والاشراقين والمحققين من المتكاملين وهو الحق والمذاهب الثلاثة  
الاول باطلة اما المذهب الاول فلان الجسم لو كان مؤلفاً من اجزاء لا تتجزأ  
فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء او لا تتلاقى وعلى الثاني فلا يتصور تألف الجسم  
منها وعلى الاول فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء بالاسراى تتداخل حتى يكون  
مكان جميع الاجزاء وحيزها حيز جزء واحد منها فلا يحصل منها حجم فلا  
يتألف منها جسم أو تتلاقى تلك الاجزاء بالاسراى اما ان تتماس تلك  
الاجزاء أو يتداخل بعض جزء واحد ولا يتداخل بعض فيكون للجزء  
الواحد جزآن مداخل وغير مداخل أو طرفان باحدهما يماس جزءاً  
وبالآخر يماس جزءاً آخر أو يكون فارغاً لا يماس فيكون الجزء الذي فرض  
لا يتجزأ قابلاً للقسمة ولو وهما فلا يكون جزءاً لا يتجزأ أصلاً هذا خلف  
وبعبارة اخري لو فرضنا جزأين جزءين فاما ان يكون الوسط حاجباً  
للطرفين عن التماس أولاً فلي الاول يكون للوسط طرفان باحدهما يماس  
أحد الجزئين وبالآخر يماس الآخر فلا محالة يكون بين جهتيه امتداد  
قابل للقسمة ولو وهما وكذا يكون للجزئين الطرفين جهتان باحدهما

(١) المشاؤون طائفة من الفلاسفة سلكت طريق النظر والاستلال لمعرفة الباري جل  
مجده وهم ارسطو ومن حذوه كالشيخين أبي نصر وأبي علي. والاشراقون  
قوم نهجوا منهج الرياضة والكشف لشرق انوار المعرفة على قلوبهم وهم افلاطون  
ومن نحوا نحوه كالشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي



يماس كل من ذينك الجزئين الوسط وبالاخرى يكون فارغا من لقائه  
 فيكونان منقسمين وعلى الثاني فاما ان يكون الوسط متداخلا في أحد  
 الطرفين أو في كليهما فلا يحصل منها حجم فلا يتألف منها جسم أو لا يكون  
 بين تلك الاجزاء ترتيب فلا يتصور منها تركيب وبمباراة أخرى أو فرضنا  
 جزءاً على ملتقى جزئين فاما ان يكون على احدهما فقط فلا يكون على  
 ملتقاهما هذا خلف أو على كليهما كلا أو بعضاً فيلزم انقسام الجزء ولو وهما  
 هذا خلف فقد تحقق ان قسمة الجسم لا تنتهي الى جزء لا يمكن انقسامه بوجه  
 من وجوه القسمة وانه يستحيل ان ينقسم الجسم الى ما لا ينقسم أصلاً فتبين  
 بهذا بطلان المذهب الثاني أيضاً واما المذهب الثالث فبطلانه أيضاً تبين  
 بهذا الدليل اذ لو كان الجسم مشتملاً على اجزاء موجودة غير متناهية بالفعل  
 فالجزء الواحد من تلك الاجزاء اما ان لا يمكن انقسامه أصلاً فيكون  
 جزءاً لا يتجزأ وقد ظهر بطلانه او يمكن انقسامه فاما ان تكون الاجزاء  
 التي يمكن انقسام ذلك الجزء اليها موجودة بالفعل فلا يكون ذلك الجزء  
 المفروض جزءاً واحداً وقد كان الكلام فيه هذا خلف أو لا تكون اجزأؤه التي  
 يمكن انقسام ذلك الجزء الواحد اليها موجودة بالفعل بل بالقوة فلا تكون  
 جميع اجزاء الجسم موجودة بالفعل لان تلك الاجزاء الموجودة بالقوة  
 تكون اجزاء للجسم أيضاً لانها اجزاء لجزئه وجزء الجزء فيبطل  
 القول بان جميع اجزاء الجسم موجودة غير متناهية بالفعل وهو المطلوب  
 فقد تحقق ان الحق هو المذهب الرابع وهو ان الجسم المفرد متصل واحد  
 في نفسه كما هو عند الحس ليس فيه جزء مقداري بالفعل أصلاً وانه قابل  
 للانقسام الى اجزاء قابلة للانقسام لا الى نهاية وان اجزأؤه اجزاء بالقوة

تحليلية لا يقف تحليله اليها على حد لا يمكن بمده كيف ولو وقف تحليله وانتهت قسمته الى جزء لا يمكن انقسامه كان ذلك الجزء جزءاً لا يتجزأ وقد تبين استحالته ولنا نغني ان كل جسم يمكن تحليله وقسمته لا الى نهاية قسمة خارجية فان ذلك غير لازم أصلاً بل من الاجسام ما تستحيل قسمته في الخارج عندهم كالملك بل انما نغني ان كل جسم يمكن قسمته ولو وهما ولو فرضنا لا الى نهاية ولا يلزم من ذلك وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل بل كل ما دخل بالقسمة بالفعل في الوجود متناه يمكن لا يقف امكان القسمة على ذلك الحد بل يمكن بمده أيضاً وهذا كتراتب العدد فانها غير متناهية لكن بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يمكن بمده لا بمعنى انها غير متناهية بالفعل وتفصيل ذلك ان القسمة على انحاء فان القسمة امان تؤدي الى الافتراق في الخارج أولاً وعلى الاول فاما ان يكون الافتراق بآلة نافذة أولاً والاوّل هو القطع والثاني هو الكسر وعلى الثاني فاما ان يمتاز بعض الاجزاء عن بعض في الوجود الذهني وتتمين الاجزاء بحسب الذهن أولاً والثاني هي القسمة الفرضية كالحكم بان الجسم نصفاً ولنصفه نصفاً والاوّل هي القسمة الوهمية وهي على ضربين الاول ما يكون منشأ الامتياز بين الاجزاء موجوداً في الخارج بان يكون الجسم في الخارج محلاً لمرضين مختلفين اما قارين موجودين في الخارج كالبلقة (١) أو غير قارين أي اضافيين كما تين أو محاذتين أو موازيتين والثاني ما لا يكون كذلك فمن الاجسام ما يقبل القطع وتقوّد الآلة ومنها ما ينكسر ويقبل الكسر ومنها ما لا يقبل القطع والكسر لصلا بته وصغره ويقبل القسمة الوهمية اذ يناله الحس ويحكم الوهم بانقسامه الى



هذا الجزء وذلك الجزء ومنها ما يبلغ من الصغر حدا يكمل دونه الحسن ولا يكاد الوهم يميز بين اجزائه فيحكم العقل بان له نصفاً ونصفه نصفاً وهكذا لا الى نهاية فهذا ما زعمه من لا تنهي الجسم في القسمة ﴿ تنبيه ﴾ اعلم ان مسألة بطلان الجزء الذي لا يتجزأ يمكن ان يمبر عنها بعنوانات كأن يقال الجسم غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزأ وان يقال الجسم متصل في نفسه وان يقال الجسم يقبل الانقسام لا الى نهاية أو انه لا يتناهي في الانقسام فان عنوت هذه المسألة بالعنوانين الاولين لم تكن من مسائل العلم الطبيعي لانها على هذا التفسير بحث عن تحقيق حقيقة الجسم والعلم لا يبحث عن تحقيق حقيقة موضوعه بل عن عوارضه الذاتية بل تكون من مسائل الحكمة الالهية الكافلة لتحقيق الحقائق واما اذا عنوت بالعنوان الثالث كانت من مسائل العلم الطبيعي لان قبول الانقسام لا الى نهاية من عوارض الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على قوة التغير والبحث عما يمرض له من هذه الحيثية بحث طبيعي فهذا هو الحق المتبع وللقوم في هذا المقام أقوال قد فرغنا عن ابطالها في حواشينا على تلخيص الشفاء ورسالتنا المعقودة في تحقيق حقيقة الاجسام (تذييل) ولما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل ليس مركباً من اجزاء لا تتجزأ ثبت ان الجسم التاميمي وهو الكمية السارية فيه أيضاً كذلك وان السطح الذي هو نهاية امتدادها في جهة والخط الذي هو نهاية امتداد السطح في جهة أيضاً كذلك وان الحركة المنطبقة على المسافة والزمان المنطبق على الحركة أيضاً كذلك وسنعود الى تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى

## فصل

واذ قد بطل تألف الجسم من الاجزاء التي لا تتجزأ ثبت انه متصل في ذاته وان الاتصال ليس عارضا له خارجا عن ماهيته لان الاتصال لو كان عارضا له في مرتبة متأخرة عن حد ذاته فهو في حد ذاته اما ان يكون من المجرّدات المقدسة عن الامتداد والاتصال فلا يكون جسماً ويكون في حد ذاته مركباً من الاجزاء التي لا تتجزأ وقد تحقق بطلانه فهو اذن جوهر متصل في حد نفسه والحكماء بمد اتفاقهم على هذا القدر اختلفوا في ماهيته فقال الاشراقية انه جوهر بسيط في الخارج هو بنفسه متصل و ليس له في الخارج جزآن أصلاً وذهب بعضهم الى انه مركب في الخارج من جوهر وعرض هو المقدار وذهب المشائية الى انه مركب من جوهرين يسمى أحدهما بالهيولى والآخر بالصورة الجسمية ونحن نريد تقرير مذهبهم وبيانهم علي حسب مطلبهم في هذا المختصر واما تحقيق ما هو الحق فقد أحلناه على كتب اخر فنقول ان الجسم مركب من جزئين يحل أحدهما في الآخر أي يقوم به ناعته له والجزء الذي هو المحل جوهر قائم بذاته ليس متصلاً في نفسه ولا منفصلاً في حد ذاته ولا واحداً بالوحدة الاتصالية ولا كثيراً بالكثرة الانفصالية والجزء الذي هو الحال جوهر قائم بالجزء الاول متصل في حد ذاته واحد بنفسه بالوحدة الاتصالية ويسمى الجزء الاول بالهيولى والجزء الثاني بالصورة الجسمية وبيان ذلك ان الجسم المفرد كالماء والهواء لا شك انه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس كما تحقق بالبرهان ثم انه يمكن انقسامه في الخارج الى اجزاء فاذا طرأ عليه الانفصال صار ذلك

المتصل الواحد متصلين اثنين فيبطل ذلك الاتصال الواحد ويحدث اتصالان آخران فاما ان يكون ذاك المتصلان الآخران حادثين من كتم العدم فيكون التفريق اعداما للجسم بالمرّة وايحدا لجسمين من كتم العدم وهذا باطل بالضرورة القطرية لانا نعلم بداهة انا اذا فرقتنا ماء واحدا كان في انا واحد في ان اثنين حكمنا قطعاً بان ذلك الواحد صار مائين وجز مناباته لم يعدم ذلك الماء الواحد بالمرّة ولم يحدث ذاك الجسمان من كتم العدم واما ان يكون ذاك المتصلان الآخران موجودين بالقوة في ذلك المتصل الواحد فقوة الاتصال موجودة فيه قبل تحقق الاتصال فتلك القوة اما ان تكون موجودة فيما هو متصل بذاته وذلك باطل لان ذلك المتصل الواحد يعدم بظريان الاتصال فكيف يكون قابلاً للاتصال وحاملاً لقوته لان القابل يجب وجوده مع المقبول والالم يكن قابلاً له فلا يكون القابل للاتصال هو الاتصال الذاتي للجسم الطبيعي ولا الجسم التعليمي الساري فيه لانهما متصلان بالذات يبطلان بطريان الاتصال اذ هو اما عدم الاتصال عما هو من شأنه أو هو حدوث هويتين فهو اما عدم الاتصال أو ضده والشئ لا يكون قابلاً لضده ولا لعدمه أو تكون تلك القوة موجودة في أمر آخر في الجسم لا يكون ذلك الأمر متصلاً بذاته ولا واحداً بالوحدة الاتصالية والالم يكن قابلاً للاتصال ولا منفصلاً بذاته ولا كثيراً بالكثرة الاتصالية والا لم يكن موجوداً في الجسم حال الاتصال بل يكون ذلك الأمر في حد نفسه عارياً عن الاتصال والاتصال والوحدة الاتصالية والكثرة الاتصالية قابلاً للاتصال والاتصال فيكون حين حلول المتصل الواحد فيه متصلاً باتصاله وحين حلول متصلين فيه منفصلاً بالاتصال ذلك المتصل الواحد



الذي صار متصلين بالانفصال ولا يمكن ان يكون ذلك الامر عين الجسم  
اذ قد تحقق ان الجسم متصل بذاته وهذا الامر ليس كذلك ولا ان يكون  
عارضاً للجسم لانه لو كان عارضاً للجسم لبطل بطلانه عند الانفصال ولا  
ان يكون مبايناً له مفارقاً عنه والا لم يكن قابلاً لطريان الانفصال عليه  
فتمين ان يكون جزءاً للجسم فيكون له جزء آخر هو متصل بذاته والا لم  
يكن الجسم متصلاً بذاته وقد تحقق بالبرهان انه متصل بذاته فقد تحقق  
ان الجسم مركب من جزئين أحدهما ليس بذاته متصلاً ولا منفصلاً  
والآخر متصل بذاته فذاك الجزآن اما ان يكونا متفارقين لعلاقة  
لواحد منهما بالآخر فكيف تتألف منهما حقيقة حقيقية (١) واحدة أعني بها  
حقيقة الجسم وكيف يكون ذلك الجزء قابلاً للاتصال والانفصال أو يكون  
بينهما علاقة فتلك العلاقة اما علاقة الاتحاد بحسب الوجود وهذا أيضاً  
باطل لان ذينك الجزئين لو كانا متحدين لم يمكن بقاء أحدهما بدون الآخر  
مع انه قد ثبت ان ذلك الجزء يبقى مع بطلان الجزء المتصل بذاته واما  
علاقة الحلول فيكون أحد ذينك الجزئين حالاً والآخر محلاً فاما ان يكون  
الحال ذلك الجزء الذي ليس بذاته متصلاً ولا منفصلاً والمحل هو الجزء  
المتصل بذاته وهذا أيضاً باطل لانه لو كان كذلك لانعدم ذلك الجزء  
بانعدام الجزء المتصل بذاته ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل مع انه قد  
ثبت ان ذلك الجزء باق عند انعدام المتصل بذاته بطريان الانفصال عليه  
أو يكون الحال هو الجزء المتصل بذاته والمحل هو ذلك الجزء الذي ليس  
بذاته متصلاً ولا منفصلاً فيكون ذلك الجزء تارة محلاً للمتصل الواحد

(١) أى واقعية غير موقوفة على اعتبار معتبر وفرض فإرض

وذلك عند الاتصال وتارة محلا لمتصلين وذلك عند طريان الانفصال ويكون ذلك الجزء قائما بذاته في الحالين فيكون جوهرًا قائمًا بذاته ويكون الجزء الآخر حالًا فيه قائمًا به فقد تحقق أن الجسم مركب من جزئين يحل أحدهما في الآخر وأن الجزء الذي هو المحل جوهر قائم بذاته وسنحقق أن شاء الله تعالى أنه محتاج إلى الجزء الآخر الحال فيكون الجزء الآخر الحال أيضًا جوهرًا لما تحقق عندهم أن الحال في المحل المحتاج إليه جوهر وذلك هو المدعي والجزء الذي هو المحل يسمى الهولى والمادة والجزء الذي هو الحال يسمى بالصورة الجسمية فهما جزآن خارجيان للجسم المطلق موجودان بوجودين ولا أنواع الجسم المطلق أجزاء أخر تسمى بالصور النوعية سيجي تحقيقها وإثباتها إن شاء الله تعالى

### ﴿ تذييل ﴾

وإذا قد تحقق أن الجوهر المتصل بذاته أغنى الصورة الجسمية حالة في الهولى في الأجسام التي يطرأ عليها الانفصال في الخارج وأن تلك الأجسام مركبة من الهولى والصورة وجب أن تكون جميع الأجسام سواء كانت ممكنة الانفصال في الخارج أولا كالأفلاك عندهم مركبة من الهولى والصورة الجسمية لأن الصورة الجسمية طبيعية نوعية والطبيعة النوعية إذا حلت في محل كان ذلك الحلول لأجل حاجة ذاتية لها إلى المحل فتكون تلك الطبيعة بسنخ (١) حقيقةً وجوهر ماهيتها محتاجة إلى المحل فلا يمكن وجودها بدون المحل بل تكون حالة فيه حيثما كانت فتكون الصورة الجسمية محتاجة إلى الهولى حالة فيها حيثما كانت فتكون جميع الأجسام

(١) السنخ بالكسر الأصل

مركبة من الهيولى والصورة وهو المطلوب وانما قلنا ان الصورة الجسمية طبيعية نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية كان ذلك لان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية الى غير (١) ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخر قد انضاف في الخارج الى الجسمية الموجودة في الخارج بوجود غير وجوده بخلاف الماهية الجنسية فانها طبيعة مبهمه تتحصل وتتقوم بالفصول وتتحدد معها وجوداً ولا يكون لها وجود غير وجود الفصل والنوع

### فصل في ان الصورة الجسمية محتاجة في تشخيصها الى الهيولى

بيان ذلك ان الصورة الجسمية لا تكون متشخصة الا بان تكون متناهية متشكاة ولا يمكن كونها متناهية متشكاة الا من جهة الهيولى فلا تكون الصورة الجسمية متشخصة الا من جهة الهيولى وهو المدعى اما المقدمة الاولى فلانها لا يمكن ان تكون غير متناهية المقدار لان الاجسام والابعاد كلها متناهية ووجود الجسم اللامتناهي والبعاد اللامتناهي محال لبرهان التطبيق والبرهان السامى اما برهان التطبيق فتقريره انه لو أمكن وجود بعد غير متناهى أمكن ان يفرز منه قدر متناهى وأممكن ان يطبق بين ما هو قبل الافراز وبين ما بقى بعده تطبيقاً اجمالياً بتطبيق المبدأ على المبدأ فيكون هناك جملتان متطابقتان من جانب المبدأ احدهما كل والاخرى جزء فاما ان لا يتناهما ولا ينقطعا أصلاً فيلزم تساوى الجزء والكل وهو ضرورى

(١) كالخرق والالتئام وعدمهما

الاستحالة أو تنقطع الجملة التي هي جزء فتناهي لا محالة والجملة التي هي كل لا تزيد على تلك الجملة الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فتكون الجملة الغير المتناهية متناهية أيضا واما البرهان السلمي فتقريره انه لو وجد بعد غير متناه في جهتي الطول والعرض أمكن ان يخرج فيه من مبدأ واحد امتدادان على نسق واحد كأنهما ساقا مثلث لا الى نهاية فلو امتددا الى غير النهاية بالفعل كان الانفراج بينهما غير متناه مع كونه محصوراً بين حاصرين هذا خلف فتبين ان وجود بعد غير متناه في الجهتين محال واما المقدمة الثانية فلانه لما استحال لاتناهي الصورة الجسمية لم يمكن وجودها الا متناهية فلم يمكن وجودها الا بتشككة ولا يمكن تناهيها وتشككها الا قبل الهوى لان التناهي والتشكل المخصوصين في الصورة الجسمية المتشخصة اما ان يحصل له من جهة نفس ماهية الصورة الجسمية فيلزم ان تنحصر ماهية الصورة الجسمية في تلك الصورة المشخصة المتناهية بذلك التناهي المخصوص المتشككة بذلك الشكل الخاص لان ذلك التناهي والشكل الخاصين لما كانا باقتضاء نفس ماهية الجسمية فلن توجد ماهيتها بدونهما فيلزم ان يكون الجسم منحصرا في ذلك الجسم المتشخص بذلك التناهي والشكل الخاصين وهذا صريح البطلان او يحصل له من جهة لازم من لوازم ماهية الصورة الجسمية فتلزم تلك الاستحالة او يحصل له من جهة عارض من عوارضها يمكن زواله عنها فيمكن زوال التناهي والشكل الخاصين ولا يمكن زوالهما الا بانقصال وتفرق اتصال فلا بد له من قابل وقابله هو المادة فيكون التناهي والتشكل عارضين لها من جهة المادة وذلك هو المدعي والاخصر في بيانه ان يقال ان تعدد أفراد الجسم والصورة الجسمية واقتراق بعضها



عن بعض بالتشخصات والاشكال وهيئات التناهي لا يمكن بدون المادة  
اذ لولا مادة قابلة للتمدد والافتراق وكان التشخص والمقدار والشكل من  
قبل الماهية الجسمية لزم انحصارها في شخص واحد ذي تشخص خاص  
ومقدار خاص وشكل خاص واللازم صريح البطلان فقد ثبت ان المادة  
هي العلة القابلة لعدد افراد الصورة الجسمية وتشخصاتها واشكالها ومقاديرها  
وهيئات تناهيها فقد تحقق احتياج الصورة الى الهيولى في التشخص والتناهي  
والتشكل

﴿ تنبيه ٩ ﴾ اذ قد عرفت ان التناهي يكون عارضا للجسم من حيث  
هو ذومادة فلعلك دريت ان مسألة تناهى الاجسام وبطلان لاتناهيها  
في الاعظام من مسائل هذا العلم الطبيعي وانما ذكرناها في المقدمة وكان  
من حقها ان تذكر في المقاصد في الفن الاول الباحث عن العوارض العامة  
للاجسام لتوقف هذه المسئلة التي هي من مسائل الحكمة الالهية ومبادئ  
هذا العلم عليها وبعد ذكرها ههنا لا تبقى حاجة الى استئناف ذكرها في  
الفن الاول ومن عدّها من مسائل الحكمة الالهية ونسب ذلك الى الشيخ  
الرئيس لم يقصر في التلبيس والتدليس والشيخ قد ذكرها في طبيعيات  
الشفاء فهو برءاء من ذلك الافتراء

﴿ فصل في ان الهيولى لا يمكن ان توجد بدون الصورة الجسمية ﴾

بيان ذلك انها لو وجدت بدون الصورة الجسمية فاما ان تكون ذات وضع أي  
متحيزة قابلة للاشارة الحسية أولا فعلى الاول اما ان تكون بحيث يمكن ان تتجزأ  
وتنقسم أولا تكون كذلك وعلى الثاني تكون جوهر فردا لا يتجزأ فلا

تكون محلا للاتصال فلا تكون هيولى هذا خلف وعلى الاول اما ان يمكن  
تجزؤها وانقسامها في جهة أو جهتين فقط فتكون خطأ جوهريا أو سطحا  
جوهريا فلا تكون محلا للصورة الجسمية المتصلة الممتدة في الجهات الثلاث  
فلا تكون هيولى هذا خلف أو يمكن تجزؤها وانقسامها في الجهات فتكون  
مقدارا أو محلا للمقدار فلا تكون مجردة عن الصورة الجسمية اذ المقدار لا يوجد  
بدون الصورة الجسمية وقد فرضت مجردة عنها هذا خلف وعلى الثاني أي على  
تقدير ان لا تكون متحيزة ذات وضع اما ان يمكن ان تلحقها الصورة  
الجسمية أو يمتنع فان امتنع ان تلحقها الصورة الجسمية فلا تكون هيولى  
اذ هيولى عبارة عما يكون محلا للصورة الجسمية فالجوهر الذي يمتنع ان  
تلحقه الصورة الجسمية يكون جوهرًا مفارقًا عن عالم الاجسام ولا يكون  
مادة لها وكلامنا فيما هو مادة الاجسام ومدعانا ان مادة الاجسام لا يمكن  
ان تتجرد عن الصورة الجسمية ولا يمتنع وجود جوهر مجرد لا يقارن الصورة  
الجسمية أصلا وان أمكن ان تلحقها الصورة الجسمية فاذا لحقها فاما ان  
تحصل في جميع الاحياز وهو صريح البطلان

أولا تحصل في شيء من الاحياز وهو أيضا ظاهر الاستحالة اذ وجود الجسم  
بدون الحيز مستحيل بداهة أو تحصل في بعض الاحياز دون بعض وهو  
أيضا باطل لان نسبته الى جميع الاحياز على السواء فيلزم الترجيح بالمرجح  
وهو محال ولما بطل التالي بشقوة بطل المقدم فتبين استحالة وجودها  
بدون الصورة الجسمية فان قلت اذا انقلب الماء هواء مثلا فالهواء المنقلب  
اليه اما ان يحصل في جميع اجزاء حيز كرة الهواء وهو باطل أولا يحصل  
في شيء من اجزاء حيز الهواء وهو أيضا باطل أو يحصل في بعضها دون بعض

فيلزم الترجيح بلا مرجح فها هو جوابكم فهو جوا ابنا قلنا الماء الذي ينقلب  
هواء اما ان يكون قبل الانقلاب في حيز الهواء بالقسر فاذا انقلب هواء  
سكن في ذلك الحيز بالطبع فيكون حصوله في ذلك الحيز قبل الانقلاب  
مرجحا لحصوله فيه بمد الانقلاب واما ان يكون قبل الانقلاب خارجا عن  
حيز الهواء فيكون لا محالة في حيز آخر ويكون ذلك الحيز الآخر قريبا من  
بعض اجزاء حيز الهواء وبميدها من بعضها فاذا انقلب هواء يحصل في ذلك  
الجزء القريب من ذلك الحيز فيكون القرب مرجحا لحصوله في ذلك الجزء  
من اجزاء حيز الهواء ولا يمكن مثل ذلك فيما نحن فيه لان الهوى المجردة  
قبل ان تلحقها الصورة الجسمية ليس لها حيز ووضع حتى يكون وضعها  
السابق معدا لوضع لاحق ومرجحا لحيز معين فقد تحقق ان الهوى محتاجة  
في تحصيلها بالتعلل وكونها متعيزة وكونها ذات وضع الى الصورة الجسمية

### فصل في اثبات الصورة النوعية

اعلم ان انواع الجسم صوراً آخر بها تختلف الاجسام انواعاً وتلك الصور  
مباد للآثار الخاصة بانواعه ومقومات للانواع بالدخول فيها والجزئية منها  
ومحصلات لماهية الجسم المطلق على نحو تحصيل الفصول ماهيات الاجناس  
وللمادة أيضاً على نحو تحصيل الصورة الجسمية اياها والدليل على ذلك ان  
الاجسام تختلف آثارها ومقاديرها وأشكالها وكميقاتها كالخفة والثقل  
والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وميولها الى الاحياز الخاصة والجهات  
المنصوصة فاما ان تكون تلك الآثار الخاصة الصادرة عنها مستندة الى أمور  
خارجة عنها وذلك صريح البطلان لانا نعلم بداهة ان الماء مثلاً رطب

بطبعه لا بامر خارج وان الارض ثقيلة مائلة الى المركز بطبعها لا لامر خارج عنها أو تكون مستندة الى أمور في نفس حقائقها فاما ان تكون مستندة الى هيولاتها وذلك باطل اما أولا فلان الهيولى قابلة محضة لا يمكن ان تكون فاعلة أصلا كما تقرر في الفلسفة الاولى واما ثانيا فلان هيولى العناصر واحدة مشتركة فكيف تكون مبدءا للآثار الخاصة بكل واحد واحد منها أو تكون مستندة الى الصورة الجسمية وهو أيضا باطل اذ قد عرفت ان الصورة الجسمية طبيعية واحدة مشتركة بين جميع الاجسام فلو كانت تلك الآثار مستندة اليها لزم اشتراك تلك الآثار بين جميع الاجسام أو تكون مستندة الى مبادى اخرى في حقائق تلك الاجسام مختصة بنوع نوع وهو المطلوب فتحقق ان في كل نوع من أنواع الجسم صورة أخرى سوى الصورة الجسمية متنوعة للجسم ومحصلة للهيولى نوعا فهي أيضا حالة في الهيولى والهيولى محتاجة اليها في التحصل النوعي فهي أيضا جوهر لان الحال الذي يحتاج اليه المحل يكون جوهرًا واذا هي حالة في الهيولى فهي مفترقة في تشخيصها الى الهيولى واذا هيولى لا يمكن وجوها بدون ان تحصل نوعا فهي محتاجة الى الصورة النوعية في تقومها فكما ان الهيولى والصورة الجسمية متلازمتان كذلك الهيولى والصورة النوعية متلازمتان ولست أعني بذلك ان صورة نوعية خاصة تلازم الهيولى فان الهيولى قد تفارقها الى بدل وتخلع صورة وتلبس أخرى بل انما أعني ان الهيولى لا تخلو عن صورة نوعية



فصل في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة

لما ثبت ان الهيولى والصورة متلازمتان وانه لا توجد احدهما بدون



الاخري والتلازم بين شيئين لا يتحقق الا اذا كان أحدهما علة موجبة  
 للآخر أو يكون كلاهما معلولي علة ثالثة توقع بينهما ارتباطاً افتقارياً لعل  
 الوجه الدائر فاما أن تكون الصورة علة موجبة للهوى أو تكون الهوى  
 علة موجبة للصورة أو يكونا معلولي علة موجبة توقع بينهما ارتباطاً افتقارياً  
 والاول باطل لان الصورة لا توجد الا بالشكل أو مع الشكل والشكل متأخر  
 عن الهوى فالصورة الموجودة متأخرة عن الهوى فلا تكون علة موجبة  
 للهوى لان العلة الموجبة يجب تقدمها على المعلول والثاني أيضاً باطل لان  
 الهوى علة قابلة فلا يمكن ان تكون فاعلة ولا ان تكون موجبة لان القابل  
 بما هو قابل انما منه قوة المقبول لافعلية واجبا به فتعين الثالث فهما معلولا  
 سبب ثالث مقدس عن الجسمية والجسمانيات يفيض وجودهما ويقم  
 ذلك السبب الهوى بمهية الصورة ويستحفظها بتعقيب افرادها عليها كمن  
 يمسك سقفاً بعينه بدعائم متعاقبة يزيل واحدة منهما ويقم أخرى بدلها  
 ويفيض وجود الصور الخاصة في الهوى فتشخص الصورة وتتناهى وتتشكل  
 من جهة الهوى فالهوى محتاجة الى الصورة في تحصيلها وبقائها والصورة  
 محتاجة الى الهوى في تشخصها وتشكلها من دون لزوم دور (تذنب) قد تقرر  
 عندهم أن الصورة الجسمية ماهية نوعية واحدة مشتركة في جميع الاجسام  
 من العناصر والافلاك وان الصور النوعية طبائع متخالفة تقوم واحدة منها  
 نوعاً من الاجسام وان الهويات في العالم عشرة واحدة منها للعناصر  
 الاربعة وتسع منها للافلاك التسعة فالافلاك لا تتشارك ولا تشارك  
 العناصر في المادة (تقريع) اذ قد عرفت ان الهوى ليست بذاتها متصلة  
 ولا مقدار لها بذاتها بل انما تقدرها من جهة الصورة المتقدرة فلا يستبعد ان

تقبل الهيولى في الاجسام مقداراً أزيد وانقص مما كان من دون ان  
ينضاف اليه جسم أو ينفصل عنه جسم فتحقق امكان التداخل والتكاثف  
الحقيقيين واما تحققهما فما يدل عليه ان القارورة الضيقة الرأس اذا كبت  
على الماء لا يدخلها الماء ثم اذا مصت مصاً شديداً ثم كبت عليه يدخلها الماء  
صاعداً وما ذلك الا لان المص الشديد اخرج عنها بعض ما كان فيها من  
الهواء فتداخل الهواء الباقي فيها لضرورة استحالة الخلاء وكبر حجمه فشغل مكان  
ما اخرج عنها من الهواء ثم اذا صادف ذلك الهواء الباقي جسماً يمكن صعوده  
الى مكان الهواء الذي خرج من القارورة تكاثف بطبيعته وعاد الى قوامه  
الطبيعي فصعد الماء ودخلها لضرورة امتناع الخلاء (تنبيه) اعلم ان مباحث  
الهيولى والصورة ليست من مسائل الطبيعى لانها بحث عن تحقيق حقيقة  
الجسم وتحقيق حقيقة موضوع العلم لا يكون من مسائله بل هي من مسائل  
الحكمة الالهية لان الحكمة الالهية باحثه عن احوال اشياء لا تقتقر الى  
المادة والهيولى لا تحتاج الى هيولى فالبحث عنها بحث عما لا يفتقر الى  
المادة والصورة بما هيتهما شريكة لعملة الهيولى فحقيقتها ليست محتاجة  
الى الهيولى فالبحث عنها بحث عما لا يفتقر الى المادة فيكون البحث عن  
المادة والصورة من مسائل الحكمة الالهية واذا قد فرغنا من تحقيق حقيقة  
الجسم حان لنا ان نفيض في البحث عن العوارض الذاتية للجسم بالحيثيات  
التي ذكرناها فيما سبق وان الجسم اما فلكي أو عنصري وأحواله المبحوثة  
عنها اما مختصة بالجسم الفلكي أو بالجسم العنصري واما عادة لهما كان  
هذا العلم على ثلاثة فنون الفن الاول في البحث عن العوارض التي تعم الاجسام  
فلكية كانت أو عنصرية والفن الثاني في البحث عن العوارض الذاتية المختصة

بالجسم الفلكي والفن الثالث في البحث عن العوارض الذاتية المختصة  
بالجسم العنصري وانما قدم الفن الاول لان العام اعرف عند العقل  
واسبق الى الفهم واقدم في الادعان والتصديق وكثيرا مايستعان به على  
معرفة الخاص والتصديق به فلا يضر الباحث عن العام سبيل المبدئية بالقياس  
الى الفن الباحث عن الخاص فهو اخلق بالتقديم واسبق في التعليم وقدم الثاني  
على الثالث لان ما يبحث عنه في الفن الثاني اعنى الاجرام الفلكية اشرف مما  
يبحث عنه في الفن الثالث اعنى الاجسام العنصرية لكون الافلاك عندهم  
بريئة عن الكون والفساد والتغير والبوار وكونها مؤثرة فيما تحتها من  
الاجسام والاجساد والله سبحانه ولي العصمة والسداد والهادى الى  
الرشاد في المبدء والمعاد



﴿ الفن الاول في البحث عن العوارض الذاتية العامة للاجرام ﴾  
( والاجسام وفيه مباحث )

﴿ المبحث الاول في المكان وفيه فصلان ﴾

( الفصل الاول في تحقيق حقيقة المكان )

اعلم ان المكان عبارة عما يشغله الجسم ويكون فيه وينتقل منه واليه  
ولاشبهة في أن ما يشغله الجسم ويكون فيه ويقبل الاشارة الحسية حيث  
يقال ان الجسم ههنا وهناك ويتقدر ويتجزى ويتفاوت زيادة ونقصانا  
ويتصف بالصغر والكبر وينتقل الجسم منه واليه امر واقعي وليس اختراعي  
محضاً ولا شيئاً مجتأً والالم يتصف بهذه الاوصاف الواقعية ضرورة وذلك  
الامر لا يمكن ان يكون محضاً لا ينقسم أصلاً كالنقطة أو مما لا ينقسم الا في

جهة كالخط لان الجسم ممتد في الجهات الثلاث والممتد في الجهات الثلاث  
 يستحيل ان يحصل فيما لا يقبل الانقسام أصلاً أو فيما لا يقبل الانقسام الا في جهة  
 ضرورة ان ما لا ينقسم في جهتين لا يتصور احاطته بما ينقسم في الجهات الثلاث  
 فلا بد من ان يكون المكان اما قابلاً للقسمه في الجهات الثلاث أو قابلاً في جهتين  
 وعلى الثاني يكون المكان سطحاً محيطاً بالجسم ولا بد من ان يكون ذلك  
 السطح قائماً بجسم لا امتناع قيام السطح بذاته فاما ان يكون قائماً بذلك الجسم  
 المتمكن وذلك باطل لان الجسم لا يمكن ان ينتقل من سطحه أو الى سطحه  
 بل يكون سطحه معه ونابعا له في الانتقال فلا يكون مكانه هو سطحه أو  
 يكون قائماً بجسم آخر فذلك الجسم اما ان يكون حاوياً للجسم المتمكن  
 أو محوياً به أو لا حاوياً ولا محوياً والاخير ان باطل لان سطح الجسم المحوى  
 و سطح الجسم الذي ليس حاوياً ولا محوياً لا يمكن ان يكون محيطاً بالجسم  
 المتمكن فكيف يكون مكاناً له فتعين الاول وهو ان يكون ذلك السطح  
 سطح الجسم الحاوي للجسم المتمكن فاما ان يكون ذلك السطح هو السطح  
 الظاهر من الجسم الحلوى أو السطح الباطن منه لا سبيل الى الاول لان  
 السطح الظاهر من الجسم الحاوي ليس مماساً للممكن وليس المتمكن ماثلاً  
 له فلا يكون هو المكان لان المتمكن يكون ماثلاً لمكانه البتة فتعين الثاني  
 فيكون المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر  
 من الجسم المتمكن المحوى وهذا هو مذهب المشائين وعلى الاول وهو  
 ان يكون المكان قابلاً للقسمه في الجهات الثلاث اما ان يكون المكان  
 عبارة عن الجسم المحيط بالجسم المتمكن وهو مذهب بعض من لا يعابأ به  
 واما ان يكون أمراً هو ما يشغله الجسم على سبيل التوهم وهو مذهب



المتكلمين واما ان يكون بعد اوجودا مجردا عن المادة اذ لو كان ماديا لزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام وهو محال بالبداهة ويكون ذلك البعد جوهرافيا بذاته تتوارد المتمكانات عليه مع بقائه لشخصه وهو مذهب الاشراقين ويسمونه بالبعد المفطور زعما منهم بانه مفطور عليه بالبداهة وهذه المذاهب الثلاثة باطلة اما ككون المكان عبارة عن الجسم المحيط بالجسم المتمكن فلان الضرورة قاضية بأن نحن الجسم المحيط وسطحه الظاهر لغوفي تمكن الجسم وانما تمكنه فيما هو محيط به مماس له فانما المكان حقيقة هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المتمكن المحوي واما ككون المكان عبارة عن البعد الموهوم فلان البعد الموهوم اما ان يكون شيئا في نفس الامر او يكون لا شيئا محضا وعلى الثاني لا يكون مكانا ولا متصفا بالزيادة والنقصان وغيرهما من الاوصاف الواقعية وعلى الاول فاما ان يكون موجودا بنفسه في الخارج فلا يكون بعدا موهوما بل بعد موجود هذا خلف أولا يكون موجودا في الخارج بنفسه ويكون منشأ انتزاعه موجودا بنفسه في الخارج فيكون المكان حقيقة ذلك المنشأ ويجرى الكلام فيه واما ككون المكان عبارة عن البعد المجرد الموجود فاما أولا فلان وجود البعد المجرد محال لما سبق من ان الطبيعة الامتدادية بسنخ حقيقتها محتاجة الى المادة فلا يمكن وجودها مجردة عنها وقد سبق أيضا ان الطبيعة الامتدادية واحدة نوعية فلا تختلف افرادها بالحاجة الى المادة والاستغناء عنها واما ثانياً فلان المكان لو كان هو البعد المجرد لزم من حصول الجسم فيه تداخل البعدين أعني البعد القائم بالجسم والبعد المجرد واللازم باطل بالبداهة القطرية وتجوزة يؤدي الى تجويز دخول

جملة الاجسام في أقل من حبة خردل والقول بان المستحيل تداخل  
الابعاد المادية لا تداخل بعمادي في بعد مجرد لا ينبغي ان يصحى اليه لان  
منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فان البداة حاكمة بان  
مجموع اعتدادين أعظم من أحدهما ولذا لا يمتنع تداخل النقط مطلقا ولا  
تداخل الخطوط في جهتي العرض والعمق اذلا امتدادا لها في نيتك الجهتين  
وليستحيل تداخل خطين في جهة الطول لا متدادهما في تلك الجهة ولا تداخل  
السطوح في جهة العمق اذلا امتدادا لها في تلك الجهة وليستحيل تداخل  
سطحين في جهتي الطول والعرض لا متدادهما في نيتك الجهتين وبالجملة  
فامتناع التداخل انما هو الاجل المقدار والحجم ولا دخل في امتناعه للمادة  
اذ ليس للمادة بنفسها حجم ومقدار فاستبان ان تداخل الابعاد مطلقا  
مستحيل سواء كانت مادية أو مجردة ولما تبين بطلان هذه المذاهب الثلاثة  
تعين ان الحق هو المذهب القائل بان المكان هو السطح الباطن من الجسم  
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ولا ضير في ان لا يكون  
لبعض الاجسام وهو الجسم المحيط بالكل مكان نعم يجب ان يكون لكل  
جسم حيز وستعرف الحيز ان شاء الله تعالى

### ❦ الفصل الثاني في امتناع الخلاء ❦

اختلف في انه هل يمكن خلو المكان عن المتمكن أولا يمكن فذهب القائلون  
بان المكان هو البعد الموهوم وبعض القائلين يكونه هو البعد المجرد الى  
امكانه وذهب أصحاب السطح وبعض أصحاب البعد المجرد الى امتناعه وهو  
الحق لان خشو المكان الخالي عن المتمكن كما بين اطراف الاناء مثلا اذا  
فرض انه ليس يشغله جسم اما ان يكون لا شيئا محضا وهو باطل لانه

يتفاوت صغرا وكبرا وزبادة ونقصانا ويكون قابلا للانقسام واللاشي المحض  
لا يمكن اتصافه بهذه الاوصاف أو يكون شيئا فاما ان يكون بعدا أولا  
والثاني باطل لانه ممتد منقسم فهو بعد البتة وعلى الاول فاما ان يكون بعدا  
مجردا فقد تبين بطلانه أو يكون بعدا ماديا فهو اذن جسم لا مكان خال  
هذا خلف وأول ما أضل القائلين بالخلاء أنهم زعموا ان ما ليس بمبصر ليس  
بجسم فصاروا يظنون ان الهواء ليس بجسم وصاروا من ذلك الى ان اعتقدوا  
ان المكان الذي فيه الهواء مكان خال واذ قد نبهوا بالازقاق المنفوخة  
وتتحرك الاهوية بالمرأوح على ان الهواء جسم فمنهم من رجع عن اعتقاد  
الخلاء الى الازعان بجسمية الهواء ومنهم من أصر على عقيدته وقال ان  
الهواء خلاء يخالطه ملاء وهذا كله جزاف لا ينبغي للعاقل فضل الاشتغال به

### المبحث الثاني في الحيز

وهو أعم من المكان فان كان للجسم مكان فحيزه مكانه وان لم يكن له  
مكان كالجسم المحدد للجهات المحيط بسائر الاجسام الذي يبرهن على  
وجوده في الفن الثاني ان شاء الله تعالى فانه ليس له مكان اذ ليس فوقه جسم  
يحويه حتى يكون سطحه الباطن مكانا له كان حيزه وضعه الذي يمتاز به  
عن سائر الاجسام وهو كونه فوقها اذا عرفت هذا فنقول كل جسم سواء  
كان بسيطا أو مركبا فله حيز طبعي مقتضى طبعه الكون والسكون فيه اذا  
لم يخرج منه قاسر والعود اليه على اقرب الطرق اذا كان خارجا عنه بقسر  
وذلك لان الجسم اذا خلي وطبعه أي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن  
خلوه عنه من الامور الخارجة والاحوال العارضة له من خارج فاما ان

لا يكون في حيز أصلا وهو صريح البطلان أو يكون في جميع الاحياز وهو  
ايضا ظاهر الاستحالة أو يكون في بعض الاحياز دون بعض فيكون  
حصوله في ذلك البعض اما باقتضاء أمر خارج عنه وهو باطل اذ المفروض  
خلوه عنه أو باقتضاء الصورة الجسميه وهو ايضا باطل اما أولا فلان الحصول  
في ذلك الحيز لو كان مقتضي الجسميه المشتركة لزم اشتراك جميع الاجسام  
فيه واما ثانيا فلان نسبة الصورة الجسميه الى جميع الاحياز على السواء فلا  
معنى لاقتضاءها لذلك الحيز الخاص أو باقتضاء الهيولى وهو ايضا باطل اما  
أولا فلانها تابعة في التحيز بذاتها للصورة فلا تقتضي التحيز بذاتها واما  
ثانيا فلانها قابلة محضة فلا تكون مقتضية لشيء أو باقتضاء أمر داخل في  
الجسم مختص به أعني صورته النوعية المسماة بالطبيعة فيكون ذلك الحيز  
طبعيا للجسم فاذا خرج الجسم عنه كان خروجه عنه لاجل قاسر مناف  
لطبيعته فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك الحيز باقتضاء طبيعته على أقرب الطرق  
وذلك هو المدعى ثم انه لا يمكن ان يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان  
لانه اذا كان في أحدهما مخلى بطبعه فان طالب الثاني لم يكن الحيز الذي  
هو فيه طبيعيا وان لم يطلبه لم يكن الثاني طبيعيا ثم الجسم البسيط بكايته يكون  
له حيز طبيعي ممتاز عن سائر الاحياز واما اجزؤه فان كانت وهمية متصلة  
بكايته تكون احيازها اجزاء وهمية لحيز الكل وان كانت موجودة  
في الخارج يكون انفصالها عن الكل بقاسر ويمتاز احيازها عن الاجزاء  
الاخر للحيز الكلي لاجل القاسر واما الجسم المركب فلما كان عبارة عن  
مجتمع البسائط وكان حجمه هو ما اجتمع من احجامها فلا يحتاج الى حيز  
زائد على احياز البسائط فان كانت بسائطه متساوية في قوة الميل الى احيازها



فخيزها الطبيعي هو ما اتفق وجوده فيه وان كان بعضها غالبا على الباقي  
في قوة الميل الى الخيز فكانه مكان الغالب فانه يقهر ما عداه من البسائط  
ويجذبه الى خيزه هذا هو المشهور ولعل الحق ان خيز المركب هو ما يقتضيه  
مزاجه بحسب ماله من درجات الثقل والخفة والله اعلم

﴿ المبحث الثالث في الشكل وهو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة التناهي ﴾

اعلم ان الجسم بما هو جسم لا يستلزم التناهي لان من تصور جسما لا متناهيما  
لم يتصور جسما لا جسما ولا انه يحتاج في اثبات تناهيه الى اقامة البرهان الا ان  
انواع الجسم يطباؤها تقتضي مقادير خاصة ومراتب مخصوصة من التناهي  
وهيئات لان الجسم الخاص اعني نوعا من الجسم المطلق اذا خلي وطبمه فاما  
ان يكون لا متناهيما وقد تبين استحالة او يكون متناهيما فيكون له من جهة  
التناهي هيئته هي الشكل ولا بد لتلك الهيئة من علة ولا تكون علة  
خارجا لانا فرضنا الجسم محلا لطبيعته فتكون علة طبيعة الجسم فيكون  
ذلك الشكل طبيعيا للجسم فكل جسم له شكل طبيعي يكون الجسم عليه  
اذا لم يغيره قاسر واذا غيره قاسر ثم زل القاسر يعود الجسم الى شكله الطبيعي  
ان لم يمنع مانع فان منع مانع مع زوال القاسر لا يعود اليه وذلك كالارض  
فان شكلها الطبيعي هو الكرة لكن زال عنها شكلها الطبيعي لاجل اسباب  
خارجة كالرياح والامطار والسيول فحدثت فيها تلأل ووهاد واغوار  
وانجاد ولاجل تلك الاسباب القسرية اخرجناها عما يقتضيها طبيعتها من  
الهيئة الكرية وكما ان طبيعتها اقتضى شكلا خاصا اقتضى أيضا كيفية  
خاصة حافظة للشكل وهي البيوضة فلما زال شكلها الطبيعي لاجل القواسر

حفظت ككيفيةها الطبيعية أعني اليبوسة الشكل الذي حصل لها بالقسر فان من شأن اليبوسة حفظ الشكل أى شكل كان طبيعيا كان أو قسريا وهذا عجيب فان طبيعة الارض افترضت كيفية عاقبتها عن مقتضاها أعنى شكلها الطبيعى فصار الشكل القسرى الحاصل للارض مقتضى طبيعتها بالعرض ثم ان الشكل الطبيعى للجسم البسيط هو الكرة لان طبيعته واحدة ومادته واحدة والفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة لا يكون متشابها بل يكون فيه اختلاف فى الجوانب والاطراف فاذن مقتضى طبيعة الجسم البسيط من الاشكال هو الكرة والشكل الكرى ليس نوعا واحدا حتى يستشكل استناده الى الطبائع المتعددة المختلفة لانواع الجسم البسيط لان مراتب الكروية مختلفة بالنوع عندهم على انه لا امتناع فى استناد الواحد بالعموم وان كان نوعا حقيقيا الى مباد مختلفة بالنوع

﴿ البحث الرابع فى الحركة والسكون وفيه فصول ﴾

﴿ فصل فى تعريف الحركة والسكون ﴾

اعلم ان الشيء الموجود بالفعل اما ان يكون بالفعل من جميع الوجوه كالواجب جل مجده فان وجوده وكالاته بالفعل من كل وجه على ما سيحىء ان شاء الله تعالى فى الالهيّات او يكون بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعض الوجوه كالا جسام مثلا فانها موجودة بالفعل ومتصفة بالقوة ببعض صفات لا توجد فيها فى الحال وتوجد فيها فى المستقبل ولا يمكن ان يكون شيء موجود بالفعل بالقوة من جميع الوجوه والا كان وجوده أيضا بالقوة فلا يكون موجودا بالفعل هذا خلف والشيء الموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يمكن

ان يكون له صفة وكمال لا يكون حاصله في الحال ويكون متوقعا يمكن  
خروجه من القوة الى الفعل والالم يكن ذلك الشيء بالفعل من جميع الوجوه  
والشيء الموجود الذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه يمكن خروجه  
الى الفعل فيما هو بالقوة فيه اذ لو لم يمكن خروجه الى الفعل فيه لم يكن هو  
بالقوة فيه فخروجه الى الفعل فيه اما ان يكون على سبيل التدرج كانتقال  
الجسم من مكان الى مكان فانه اذا كان في مكان ثم انتقل عنه فلا يصل  
الى المكان الثاني الا بقطع المسافة التي بين المكانين تدريجا واما ان يكون  
على الدفعة من غير تدرج كانتلاب الماء هواء مثلا فانه مادام ماء لم يخرج  
من المائية الى ما كان بالقوة أعنى الهوائية واذا خرج من المائية فهو هواء  
فليس بين المائية والهوائية حالة متوسطة حتى يتصور التدرج ههنا فالحركة  
هي الخروج من القوة الى الفعل تدريجا واما الخروج منها اليه دفعة فلا  
يسمى حركة فلذا عرف قدماء الفلاسفة الحركة بأنها الخروج من القوة  
الى الفعل على التدرج أو يسيرا يسيرا أولا دفعة ولما رأى متأخروهم ان معنى  
التدرج ان لا يكون دفعة ومعنى الكون دفعة ان يكون في آن ومعنى الآن  
طرف الزمان والزمان هو مقدار الحركة فيكون هذا التعريف دوريا عدلوا  
عن هذا التعريف الى تعريف آخر فقالوا ان الحركة كمال أول لما هو بالقوة  
من حيث هو بالقوة بيان ذلك ان الموجود الذي هو بالفعل من وجه وبالقوة  
من وجه اذا خرج من القوة الى الفعل يحصل له بالفعل ما كان له بالقوة فما يحصل له  
بالفعل يسمى كمالا فانهم يسمون الفعل كمالا والقوة نقصانا فالجسم الم يتحرك فهو  
بالقوة في أمرين الأول الانتقال عما هو فيه والثاني الوصول الى المنتهى ثم اذا تحرك  
ووصل الى المنتهى حصل له كمالان الاول الحركة والانتقال والثاني

الوصول والحركة سابقة على الوصول فالحركة كمال أول والوصول كمال  
 ثان ثم انه لا بد من ان يكون هناك مطلوب تكون اليه الحركة فان حقيقة  
 الحركة هي السلوك الى المطلوب وان لا يكون المطلوب حاصلًا بالفعل  
 مادامت الحركة فانه لا حركة بعد حصول المطلوب والوصول الى المنتهى  
 فانما تكون الحركة حاصلة بالفعل اذا لم يكن الوصول اليه حاصلًا بالفعل  
 فهي كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة لا من حيث هو بالفعل  
 ولا من حيثية أخرى فاحترز بها عن سائر الكمالات الاول فان كل واحد منها  
 وان كان كمالاً أولاً مما هو بالقوة لكن لا من حيث هو بالقوة والحق ان تصور  
 الحركة مما لا يحتاج الى هذا التعريف ويكفي له ان يقال انها الخروج من القوة الى  
 الفعل تدريجاً ومعنى التدرج ويسيراً يسيراً ولا دفعة من المعاني الأولية  
 التصور لا عانة الحس عليها ولا يتوقف تصورهما على تصور حقيقة لزمان  
 والآن وان كان الآن والزمان سببين لهما في الوجود واما الرسم الذي  
 ذكرناه فهو وان كان أخفى من تصور الحركة بالوجه الجلي المتعارف  
 لكنهم انما عرفوها به تمرينا للفهم وتمهيداً لما يثبتون للحركة من  
 الاحكام هذا وأما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه الحركة فما ليس  
 من شأنه الحركة كالواجب جل مجده والعقول المجردة ليس بساكن ولا  
 متحرك

### فصل في بيان الحركة التوسطية والحركة القطعية

اعلم أن الحركة تطلق على معنيين (الاول) كون الجسم بين المبدأ  
 والمنتهى بحيث يكون في كل آن يفرض في زمان الحركة في حد مضافه



الحركة لم يكن فيه قبله ولا يكون فيه بعده فلا ريب في أن الجسم اذا  
تحرك وفارق المبدأ ولم يصل بعد الى المنتهى يحصل له حالة بسيطة هي  
كونه بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون في كل آن من حين فارق المبدأ الى  
أن يصل الى المنتهى في حد من المسافة لم يكن فيه قبل ذلك الآن اذلو  
كان فيه قبله كان ساكنا فيه فلا يكون متحركا وقد فرضناه متحركا هذا  
خلف وأيضا لا يكون في ذلك الحد بعد ذلك الآن اذلو كان فيه بعده  
كان ساكنا في ذلك الحد فلا يكون متحركا وقد فرضناه متحركا هذا  
خلف وهذا المعنى موجود في الخارج ألبتة فانا نعلم بالضرورة بمعاونة  
الحس ان الجسم اذا تحرك يحصل له حالة مخصوصة لم تكن ثابتة له عند  
المبدأ ولا تكون ثابتة له بعد وصوله الى المنتهى بل انما تحصل له تلك  
الحالة حين توسطه بين المبدأ والمنتهى وتلك الحالة مستمرة من حين فارق  
المتحرك المبدأ الى آن وصوله الى المنتهى ومع كونها مستمرة تختلف حين  
اتصاف الجسم بها نسبتته الى حدود المسافة أعني كونه في ذلك الحد وذلك  
الحد وهذا الحد فهمي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار النسبة الى حدود  
المسافة سيالة وهذه الحالة هي المسافة بالحركة التوسطية ( والثاني ) الامر  
الممتد المتصل المبتدأ من مبدأ المسافة المستمر الى نهايتها المنطبق على المسافة  
المنقسم بانقسامها المنطبق على الزمان المنقسم بانقسامه الغير القابل لعدم قراره  
والمعنى الاول يفعل هذا المعنى الثاني باستمراره وسيلانه كما تفعل القطرة  
النازلة خطا مستقيما والشعلة الجواله دائرة تامة وهذا المعنى يسمى بالحركة  
القطعية وهي موجودة في الاذهان قطعا وأما في الاعيان فقد قيل انها  
لا وجود لها فيها اذ المتحرك مالم يصل الى المنتهى لا يوجد الحركة بتمامها

وإذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة والحق عند الفلاسفة المطابق لاصولهم  
أنها موجودة في الخارج في تمام زمانها لا في آن قبله ولا في ما بعده ولا  
في آن يفرض فيه ولا في جزء يفرض فيه نعم لو فرض في ذلك الزمان  
جزء يفرض من الحركة فانه منطبق عليه متصل باتصاله منقسمة بانقسامه  
وليست مركبة من أجزاء موجودة بالفعل لانها لو كانت مركبة من  
أجزاء موجودة بالفعل كانت المسافة مركبة من أجزاء موجودة بالفعل  
لكون الحركة منطبقه على المسافة ومنقسمة بانقسامها فأى جزء يكون  
فيها يكون بازائه جزء من المسافة فان كان فيها جزء بالفعل يكون بازائه  
جزء بالفعل في المسافة واللازم باطل اذ قد ثبت بالبرهان أن المسافة  
متصلة وليست مركبة من أجزاء موجودة بالفعل فالملزوم مثله

### فصل

الحركة تتعلق بأمر ستة (الاول) موضوعها القابل لها وهو المتحرك (والثاني)  
علتها الفاعلة لها أعني المحرك (والثالث) ما فيه الحركة كالمسافة (والرابع) مآلها  
الحركة أعني المبدأ (والخامس) مآلها الحركة أعني المنتهى (والسادس) مقدار  
الحركة أعني الزمان فالحركة لا تتحقق بدون هذه الامور الستة لانها  
عرض فلا بد لها من موضوع قابل وهو المتحرك وممكنة فلا بد لها من  
علة فاعلة وترك شيء فلا بد لها من مبدأ متروك وطاب لشيء فلا بد لها  
من منتهى مطلوب وسلك فلا بد لها من طريق يسلك وهو ما فيه الحركة  
وتدرج فلا بد لها من زمان ثم انه لا يجوز أن يكون المتحرك هو المحرك  
اما أولا فلما تكرر عندهم أن القابل لشيء لا يكون فاعلا وأما ثانيا فلان

الجسم لو كان فاعلاً للحركة بما هو جسم لكان كل جسم متحركاً والتالى صريح البطلان فاذن علة الحركة أمر غير الجسمية كالطبيعة الخاصة أعني الصورة النوعية فانها تحرك الجسم الى حيزه الطبيعي اذا كان الجسم خارجاً عنه هذا وأما المبدأ والمنتهى فقد يتحدان ذاتاً كما في الحركة المستديرة التامة وقد يتحدان فقد يتضادان بالذات وبالعرض كما في الحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة فان المبدأ وهو السواد والحرارة مضاد بالذات للمنتهى وهو البياض والبرودة كما أنهما متضادان من حيث كونهما مبدأً ومنتهى فان مفهومى المبدأ والمنتهى متقابلان ألبتة وليس بينهما تقابل الايجاب والسلب ولا تقابل العدم والمملكة لكونهما وجوديين ولا تقابل التضايف لجواز تعقل أحدهما بدون الآخر فليس بينهما الا تقابل التضاد فمروضاهما يكونان متضادين بالعرض وقد يتضادان بالعرض من جهة أخرى سوى جهة عروض هذين المفهومين كما في الحركة من المحيط الى المركز وبالعكس فان المبدأ فيها مضاد للمنتهى بالعرض من جهة عروض عارضين متضادين لهما أعني القرب من الفلك والبعد عنه وقد يتضادان بالعرض من هذه الجهة فقط أي من جهة عروض مفهومى المبدأ والمنتهى فهنا ما أردنا أن نتكلم فيه من أحوال المتحرك والحرك وما منه الحركة وما اليه الحركة بقي الكلام فيما فيه الحركة وفي مقدار الحركة فأما ما فيه الحركة نتكلم فيه في الفصل الثانى وأما مقدار الحركة أعني الزمان فسيأتى فيه الكلام في آخر مبحث الحركة

— فصل فيما يقع فيه الحركة —

اعلم أن الحركة تقع بالذات في أربع مقولات الاولى مقولة الاين

ووقوع الحركة فيها ظاهر فان أكثر الاجسام ينتقل من أين الى أين على سبيل التدرج وتسمى هذه الحركة نقلة الثانية مقولة الوضع أعنى الهيئة الحاصلة لشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها الى بعض ونسبتها الى خارج والحركة فيها هي أن يتغير الجسم من وضع الى وضع على سبيل التدرج وهذه الحركة قد تكون مع حركة أيئية للجسم كانهوض من القعود الى القيام فان هناك حركتين أحدهما أيئية والآخرى وضعية اذ الناهض من القعود الى القيام ينتقل من أين الى أين آخر كما أنه ينتقل من وضع الى وضع آخر وقد تكون مع حركة أيئية لأجزاء الجسم لا للجسم كحركة الافلاك المحوية فان الفلك المحوى اذا تحرك على الاستدارة فانه لا يفارق أيئته ومكانه أعنى السطح الباطن من الفلك الحاوى ويتبدل وضعه الى الامور الخارجة أى التى هي فوقه والتى هي تحته فيكون متحركاً فى الوضع لا فى الاين لكن أجزاؤه تتبدل أمكنتها لانها تنتقل من موضع من السطح الباطن من الفلك الحاوى الى موضع آخر منه وقد لا تكون مع حركة أيئية أصلاً كحركة الفلك الاعظم اذ ليس له مكان حتى يتصور له أو لأجزائه حركة فى الاين فهو يتحرك على المركز حركة وضعية الثالثة مقولة السكم والحركة فيها هي انتقال الجسم من مقدار الى مقدار كالتخلخل وهو أن يزيد مقدار الجسم من دون أن ينضاف اليه غيره والتكاثف وهو أن ينتقص مقدار الجسم من دون أن ينفصل منه جزء وقد عرفت امكان التخلخل والتكاثف الحقيقيين وتحققهما فيما سبق وينبئ على وجودهما أن الماء اذا انجمد تكاثف وصغر (١) حجمه ثم اذا ذاب

(١) الذي عرف بالاختبار الآن أن الماء من بين السوائل اذا جرد بان تحتاج كبر حجمه



تخالل وزاد حجمه وعلى تحقق التخالل أن الآنية اذا ملئت ماء  
وشد رأسها وأغليت فعند الغليان تنصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان  
يوجب تخاخلا وزيادة في مقدار الماء بحيث لاتسعه الآنية فتصدع  
لالمحالة وكالنمو وهو ازدياد حجم الاجزاء لاصلية للجسم بسبب ماينضم  
اليه في جميع الاقطار بنسبة طبيعية والذبول وهو انتقاص حجم الاجزاء  
الاصلية للجسم بسبب ماينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية وفي  
كون النمو والذبول حركتين في السكم كلام لا يليق بهذا المختصر الرابعة  
مقولة الكيف والحركة فيها تسمى استحالة وهي كما يصير الماء البارد  
حارا بالتدرج وبالعكس وكما يصير الجسم الابيض اسودا بتدرج وبالعكس وكما  
يصير الحصرم حلو ابلما كان حامضا واوحرا بعدما كان أخضر فموضوعات  
البرودة والحرارة والبياض والسوداد والحلاوة والحموضة والخضرة تستحيل  
تدريجا في تلك الكيفيات مع بقاء ذواتها فهذه أربعة أنواع للحركة وأما  
المقولات الباقية فلا تقع فيها الحركة بالذات ففي بعضها لا تقع الحركة أصلا وفي  
بعضها تقع الحركة بالعرض بتبعية وقوع الحركة بالذات في المقولات لاربعة  
التي تقع فيها الحركة بالذات



### فصل

الحركة اما ذاتية أو عرضية فان ما يوصف بالحركة اما أن يكون الاستبدال  
والانتقال قائما به حقيقة فحركته ذاتية واما أن يكون الاستبدال والانتقال قائما  
بنيره وينسب اليه لاجل علاقة له مع ذلك الغير فحركته عرضية فالاولى  
كهبوط الحجر وجري الفرس والثانية كحركة جالس السفينة بحركتها

والحركة الذاتية على ثلاثة أقسام الأولى الحركة الطبيعية والثانية الحركة  
القسرية والثالثة الحركة الارادية لان القوة المحركة للجسم ان كانت  
مستفادة من خارج كما في صعود الحجر فالحركة قسرية وان لم تكن  
مستفادة من خارج فلما أن تكون الحركة مقارنة للقصد واقعة بالارادة  
فالحركة ارادية كمشي الحيوان أولا تكون كذلك فالحركة طبيعية كهبوط  
الحجر فالمبدأ المحرك في الحركة الطبيعية هي طبيعة الجسم عند مقارنة  
حالة غير طبيعية لرد الطبيعة الجسم الى الحالة الطبيعية مثلا اذا كان جزء  
من الارض خارجا عن حيزه الطبيعي بالقسر ثم زال القسر اعادته طبيعته  
الى حيزه الطبيعي وكذا اذا كان الماء مسخنا بالقسر ثم زال القسر اعادته  
طبيعته الى برودته الطبيعية فالطبيعة تستدعي الهرب عن الحالة المنافرة  
والطلب للحالة الملائمة فاذا اوصت الطبيعة الجسم الى الحالة الملائمة أسكنته  
فالطبيعة بنفس ذاتها ليست علة للحركة مطلقا بل عند مقارنة حالة غير  
طبيعية والحركة الطبيعية قد تكون على وتيرة واحدة كهبوط الحجر وقد  
تكون على جهات مختلفة متقننة كمار الشجر والمبدأ المحرك في الحركة  
القسرية قوة في الجسم المتحرك المقسور مستفادة من خارج قابلة للاشتداد  
والضعف فاذا رمى رام حجرا الى فوق مثلا استفاد الحجر المرمى من  
الرامي قوة مصعدة له الى فوق وتكون تلك القوة المستفادة ضعيفة في  
بدء الامر لاجل معاوقة الطبيعة وممانعة الملائم ثم يتلطف قوام الهواء لاجل  
التسخن المستفاد من الحرك فيتسرع نفوذ المرمى فيه وتشتد حركته ثم  
تسترخي تلك القوة وتفرجدا وتستولى الطبيعة فيتحرك الجسم بالميل  
الطبيعي الى تحت وليس المبدأ المحرك في الحركة القسرية هو القاسر والا

انقطعت حركة المرمى بهلاك الرامي ثم الحركة القسرية قد تكون أيئية  
 كحركة الحجر الى فوق وقد تكون كيفية كتسخن الماء وقد تكون كمية  
 كتخاذه بالحرارة وقد تكون وضعية كدوران الدولاب ثم انها قد  
 تكون بالدفع كحركة السهم المرمى وقد تكون بالجذب كحركة الحديد  
 عند مصادفة المغناطيس وقد تكون من دفع وجذب معا كحركة البكرة  
 المدحرجة ثم انها قد تكون الى غاية مضادة للغاية الطبيعية كحركة الحجر  
 المرمى الى فوق وقد تكون الى غاية خارجة عن الطبع غير مضادة لما  
 بالطبع كحركة المدرة المدفوعة على بسيط الارض وقد تكون الى غاية  
 طبيعية كحركة الحجر المرمى الى تحت ولعل لمثل هذه الحركة مبدأين  
 بمجموعهما تتحقق تلك الحركة أحدهما القوة المستفادة من القاسر وثانيهما  
 القوة الطبيعية وقد تجتمع الحركة القسرية مع الحركة العرضية كما سيأتي  
 والمبدأ المحرك في الحركة الارادية هو النفس الشاعرة الحركة بالارادة  
 وهي قد تكون على وتيرة واحدة كالحركة الفلكية فانها ارادية عندهم  
 على وتيرة واحدة وقد تكون على طرائق متفنة كحركات الحيوانات  
 بالارادة وقد يتركب المبدأ المحرك من طبيعة وقاسر فتصدر الحركة من  
 مجموعهما كحركة الحجر المرمى من فوق الى تحت فان شئت سمها قسرية  
 بناء على أن المركب من الداخل والخارج خارج وان شئت سمها طبيعية  
 لكون غايتها طبيعية وقد يتركب من طبيعة وارادة كحركة من سقط من  
 فوق بارادته فان شئت سمها ارادية لان لمبدأها ارادة وان شئت سمها  
 طبيعية لكونها يميل طبعي الى غاية طبيعية وقد يتركب من طبيعة وارادة  
 وقسر كحركة من سقط بارادته من فوق الى تحت ودفعه دافع أيضا

والامر في تسميتها بعد وضوح حقيقة الحال هين هذا هو الكلام في  
الحركة الذاتية وأقسامها وأما الحركة العرضية فعلى نحوين الاول أن يكون  
ما يوصف بالحركة بالعرض في مقولة صالحا لان يتصف بالذات بالحركة  
في تلك المقولة لكن لا يتحرك هو بنفسه ويتحرك ما يلزمه فيها بالذات  
وتنسب اليه حركة ملازمة بالعرض ففي الحركة الاينية كالحمول في  
الصندوق المتحرك فالحمول ليس متحركا بالذات في الاين لانه لا يفارق  
أينه لكنه صالح للحركة الاينية بالذات وتنسب اليه بالعرض حركة  
الصندوق وفي الحركة الوضعية كالكرة الحوية الملتصقة بكرة حاوية  
متحركة على الاستدارة اذا كان بين الكرتين علاقة التصاق توجب حركة  
احدهما بحركة الاخرى ومن هذا القبيل اتصاف الافلاك الحوية بالحركة  
اليومية التي هي حركة الفلك الاطلس بالذات والثاني أن لا يكون ما يوصف  
بالحركة العرضية صالحا للحركة بالذات ويوصف بها لاتحاده مع ما يتصف  
بالحركة بالذات بنحو من الاتحاد كما يقال تحرك الصنم فان المتحرك  
بالذات هو الجسم لكن قد اتفق ان اتحد مع الصنم أو لحوله فيه كان يقال  
تحرك السواد والسطح أو الخط فان المتحرك بالذات هو الجسم وتنسب  
الحركة الى اعراضه بالعرض لكونها تابعة له في التحيز والانتقال ثم الحركة  
العرضية المحضة مالا يكون فيها للمتحرك بالعرض تفسير بالذات أصلا  
كالحمول في الصندوق المتحرك الحوي بسطحه الباطن الغير المفارق له  
أصلا وأما ما يتغير بالذات ما للمتحرك بالعرض من أين أو وضع مما فيه  
الحركة فان كان المتحرك بالعرض مما لا يقوم به الانتقال حقيقة فركته  
وان كانت حركة بالعرض لكنها في كونها حركة بالعرض دون الاولى وهي



كحركة جالس السفينة وراكب الفرس اذ يتبدل أكثر أجزاء مكانهما لكن الانتقال ليس قائما بهما حقيقة فخالهما في الاتصاف بالحركة بالعرض ليس كحال المحمول في الصندوق المتحرك اذ لا يتبدل جزء من أجزاء مكانه أصلا وإن كان مما يقوم به الانتقال حقيقة كالمرور المشدود بالحبل فالجزء الذي يحويه سطح الحبل متحرك بالعرض ومالا يحويه سطح الحبل متحرك بالذات بالقسر فكانت حركة المرور مركبة من حركة عرضية وحركة قسرية ويمكن مثل ذلك في الحركة الطبيعية أيضا والامر في كل ذلك بعد وضوح حقيقة الحال هين

### ﴿ فصل في الميل ﴾

الحركة التي هي خروج من مبدأ الى منتهى انما تصدر بحالة انبعائية نحو الخروج من المبدأ الى المنتهى مدافعة لما يعوق الجسم عن الخروج وتلك الحالة هي المسماة بالميل وهي ربما توجد مع تخلف الحركة عنها ويحس بها كما يحس من الحجر المسكن على اليد والزق المنفوخ المسكن في الماء تحت اليد ووجود الميل في الحركة الالينية والكمية والوضعية ظاهر وفي الكيفية يحتاج في الاذعان بوجوده الى تلاف القريحة والميل اما ذاتي ان قام بما وصف به حقيقة وعرضي ان لم يقم به حقيقة بل قام بما يجاوره ويلازمه على قياس ما عرفت في الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي طبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه في محله ان كان من قبل أمر خارج فقسري والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والافطبيعي والميل هو العلة القريبة للحركة وذلك لان الحركة لا توجد الا على حد معين من مراتب السرعة

والبطء والحركات تتفاوت سرعة وإبطاً فلا بد لها من مبدأ يتفاوت شدة وضعفها والطبيعة والقاسر بل النفس لا تتفاوت بالشدة والضعف فلا بد من توسيط مبدأ متفاوت شدة وضعفها بينها وبين ما يصدر عنها من الحركات والحاصل انه لا توجد حركة من دون ان تتحدد مرتبة من مراتب السرعة والبطء ولا تتحدد مرتبة من مراتب السرعة والبطء الا بقوة محرّكة تكون على حد معين من مراتب الشدة والضعف ويكون المماوق الخارجي أعنى قوام الملاء على حد من الرقة والغلظ وسهولة الانخراق أو عسره وبضعف ممانعة المماوق الداخلي أو بشدتها وسهولة انخراق الملاء أو عسره وضعف ممانعة المماوق الداخلي أو شدتها انما تتحدد بحد معين بتحدد القوة المحركة بحد من مراتب الشدة والضعف وتكون المماوق على حد من الضعف والقوة والقوة المحركة هي الميل فوجود الحركة لا يمكن بدون الميل مثلاً اذا فرضنا حجرتين أحدهما بوزن من وثانيهما بوزن مثقال سقطا من عل معين وتحركا بالطبع الى تحت في ملاء متشابه القوام تكون حركة الحجر الاول أسرع وحركة الثاني أبطأ قطعاً وانما ذلك لان الميل في الاول أشد وأقوى فهو أخرق للملاء المماوق فهو أسرع ولا يمكن ان يقال ان طبيعة الاول اقتضت السرعة في ايصاله الى المنتهى وطبيعة الثاني لم تقتضها فإبطأت حركته وتراخى وصوله الى المنتهى وذلك لان الطبيعة فيهما واحدة وهي انما تقتضي بالذات حصولهما في الحيز الطبيعي وانما تقتضي الحركة بالعرض من جهة ان الحصول في الحيز الطبيعي لا يمكن بدون الحركة فهي تقتضي حصولهما في الحيز الطبيعي ووصولهما اليه في أسرع ما يمكن فلا يمكن ان يكون إبطاء حركة الثاني وتراخى وصوله الى المنتهى من تلقاء طبيعته فانما يكون الابطاء والتراخي من جهة ضعف

ميله وكذا إذا رمى رام ذينك الحجرين بقوة واحدة يكون الثاني أطوع للرمي وأسرع في الحركة القسرية ويكون الأول بخلافه وما ذلك إلا لان المعاوق الداخلي وهو الميل الطبيعي الهابط في الثاني أضعف فهو للقاسر أطوع وإلى الصعود بالقسر أسرع وفي الأول أقوى فهو أعصى وأبطأ فاختلاف الميل القسري الذي أفاده القاسر فيهما بالضعف والقوة فهو في الثاني أشد وفي الأول أضعف فتحدده فيهما بمرتبة من مراتب الشدة والضعف تتحدد حركتهما القسرية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء كما أن في حركتهما الطبيعية الهابطة تتحدد حركتهما الطبيعية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء بتحدد مياهما الطبيعي بمرتبة من مراتب الشدة والضعف وهذا في الحركة الطبيعية والحركة القسرية ظاهر وإنما يشتهب الامر في الحركة الارادية إذ من الجائز ان تحدد ارادة المتحرك بحركة ارادية حد معين من السرعة والبطء دون ان يكون هناك ميل نفسياني وتتمام الكلام في ذلك لا يليق بهذا المختصر

### فصل

في ان الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل أي ليس فيه مبدأ ميل طباعي لا يمكن ان يتحرك بقسر قاسر بل كل جسم يمكن تحركه على الاستقامة أو الاستدارة بالقسر يجب ان يكون فيه مبدأ ميل طباعي معاوق للميل القسري وهو الذي يسمى بالمعاوق الداخلي وذلك لان الجسم الذي يتحرك بالقسر يختلف عليه تأثير القاسر القوى والقاسر الضعيف بداهة فيطاول ذلك الجسم القاسر القوي ويمانع القاسر الضعيف وما ذلك إلا لان فيه قوة تقتضي حفظ الحيز أو الوضع وتمانع ما يزيله عن الحيز الطبيعي أو الوضع

الطبيعي اذا كان ذلك المزيل ضعيفا وتمجز عن معاوقته اذا كان قويا وتميل  
 الجسم عند زوال القاسر اذا لم يكن ثمة عائق الى الحيز الطبيعي فتلك القوة  
 هي مبدأ الميل الطبايعي وقد يستدل عليه بانه لو تحرك بقسر قاسر جسم  
 ليس فيه معاوق داخل في مسافة فلنفرض تحرك جسم ثان فيه معاوق  
 داخل بقسر ذاك القاسر في تلك المسافة فتكون حركته في زمان أطول  
 من زمان حركة الجسم العديم المعاوق ويكون بين زماني حركتهما نسبة  
 كالنصفية أو الربمية أو غيرهما ألبتة ولنفرض في تلك المسافة بقسر ذلك  
 القاسر حركة جسم ثالث يكون فيه ميل معاوق ضعيف تكون نسبته الى  
 المعاوق الداخلي الذي في الجسم الثاني كنسبة زمان حركة الجسم العديم  
 المعاوق الى زمان حركة الجسم الثاني فتكون نسبة زمان حركة الجسم  
 الثالث الذي فيه ميل معاوق ضعيف الى زمان حركة الجسم الثاني كنسبة  
 المعاوق الضعيف الى المعاوق الداخلي في الجسم الثاني أي كنسبة زمان  
 حركة الجسم العديم المعاوق الى زمان حركة الجسم الثاني فتكون الحركة  
 مع المعاوق كهي لامعه واللازم ظاهر البطلان وهو انما لزم من فرض  
 حركة الجسم بالقسر بلا معاوق داخل فتكون حركة الجسم بالقسر بلا  
 معاوق داخل محالة وهو المطلوب



﴿ فصل في أن كل جسم لابد من أن يكون فيه مبدأ ميل ﴾  
 (مستقيم أو مستدير)

وذلك لان الجسم اما أن يجوز عليه الانتقال من حيز الى حيز آخر  
 فلا يكون ذلك الا بميل مستقيم فان كان عن طباعه فقد ثبت أن فيه

مبدأ ميل مستقيم وان كان عن أمر آخر غير طباعه في طباعه  
 مبدأ ميل معاق لما ثبت آنفا وأيضاً فقد تحقق أن لكل جسم حيزاً  
 طبيعياً فإذا جاز أن يفارقه الجسم بقاسر فإذا زال القاسر ولم يكن هناك  
 عائق يتحرك الجسم بالطبع إلى حيزه الطبيعي فيكون فيه مبدأ ميل مستقيم  
 وأما أن لا يجوز عليه الانتقال من حيز إلى حيز آخر كالافلاك على زعمهم  
 فيكون له ولا جزاءه المفروضة فيه في كل آن ووضع أما بالنسبة إلى ماتحته  
 فقط إذا كان ذلك الجسم فوق جميع الأجسام أو بالنسبة إلى ما فوقه وإلى  
 ماتحته وليس شيء من الأوضاع المتصورة أولى إليه من غيره فحينئذ يجوز  
 عليه الانتقال من وضع إلى وضع من دون أن يفارق الحيز فيكون فيه مبدأ  
 ميل مستدير فهو إما عن طباعه فيكون فيه مبدأ ميل مستدير أو عن قاسر  
 فيكون فيه مبدأ ميل معاق لما ثبت في الفصل المتقدم فقد تحقق أن في  
 كل جسم مبدأ ميل مستقيم أو مستدير وهو المدعى



﴿ فصل في أنه لا يجوز أن يجتمع في جسم واحد بسيط أو مركب مبدأان ﴾  
 (أو مبدأ واحد ليلين طباعين أحدهما مستقيم والآخر مستدير)

وذلك لأن الميل المستقيم يقتضي اتصال الجسم وأجزائه إلى حيزه  
 الطبيعي على أقرب الطرق وأقصرها والمستدير يصرف عنه فهما متنافيان  
 فيمتنع اجتماعهما أما في البسيط فلبساطته وأما في المركب فلأنه إنما يقتضي  
 الحيز باعتبار قوي بسائطه أو باعتبار ماله بحسب مزاجه من الخفة والثقيل  
 فيكون فيه مبدأ ميل مستقيم ويسكن بالطبع إذا وصل إلى حيزه الطبيعي  
 فلا يكون فيه مبدأ ميل مستدير نعم تجوز عليه الحركة المستديرة بقسر



قاسر أو نفس محرّكة بالقصد والارادة كحيوان يستدير قصداً فما يكون فيه مبدأ ميل مستقيم كالعناصر لا يكون فيه مبدأ ميل مستدير وما يكون فيه مبدأ ميل مستدير كالأفلاك عندهم لا يكون فيه مبدأ ميل مستقيم



﴿ فصل في أن كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد وأن يسكن بينهما ﴾  
 وذلك لأن الحركة إنما توجد بسبب ميل على ما عرفت فإذا تحرك متحرك حركة مستقيمة إلى منتهى يكون فيه ميل موصل إليه ويكون ذلك الميل موجوداً فيه في آن وصوله إلى ذلك المنتهى فإذا تحرك حركة أخرى وفارقه بميل مزيل له عنه يكون ذلك الميل حادثاً في آن ولا يكون ذلك هو آن الوصول لا متتابع أن يجتمع في آن الوصول في الجسم ميل موصل له إلى ذلك المنتهى وميل مزيل له عنه بل يكون ذلك الآن الذي حدث فيه الميل المزيل بعد آن الوصول فاما ان لا يكون بين آن الوصول وبين ذلك الآن الذي حدث فيه الميل الثاني المزيل زمان بل يكون ذلك الآن تلواً بوصول بلا فصل فيلزم تنالي آئين وهو محال كما سيأتي ان شاء الله تعالى أو يكون بين ذينك الآئين زمان في الجسم يكون ساكناً في ذلك الزمان لأن الحركة الأولى قد انقطعت قبله والحركة الثانية لم تبدى بعده لعدم حدوث سببه أعني الميل المزيل في ذلك الزمان فثبت تخلل السكون بين الحركتين المستقيمتين وهو المطلوب ومن خالف في ذلك يستدل بأنه لو وجب السكون بينهما فالخردلة المرمية إلى فوق اذا لاقت في صعودها جبلاً هابطاً لزم أن توقف ذلك الجبل لوجوب سكونها واستلزام سكونها وقوف الجبل واللازم صريح البطلان والجواب أن

الخرولة لا تسكن بل تتحرك بالعرض بحركة الجبل والسكون انما يجب اذا كانت الحركة الثانية ذاتية لان الحركة الذاتية انما توجد بحدوث الميل ولا يجب اذا كانت عرضية لان الحركة العرضية لا تستدعي حدوث الميل المتحرك والسكون انما كان يلزم لاجل حدوث الميل المزيل في آن غير آن الوصول وهو ههنا منتف على أن وقوف الجبل ليس مستحيلا بل مستبعد وضرورات الطبيعة قد توجب ما يستبعد في العادة فقد تحقق أن الحركة المستقيمة لا تتصل الى غير النهاية لانها اما أن تكون واحدة متصلة في مسافة غير متناهية وهو محال لوجوب تناهي الابعاد أولا تكون واحدة بل تكون عدة حركات بعضها ذاهبة وبعضها راجعة فيلزم تخلل السكون بينهما لما عرفت فلا تكون متصلة

### فصل في اتصاف الحركة بالسرعة والبطء

السرعة كيفية يقطع بها المتحرك مسافة مساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في زمان أقل من زمان حركة ذلك المتحرك الآخر أو مسافة أطول من تلك المسافة في مثل زمانه أو في زمان أقصر منه والبطء كيفية يقطع بها المتحرك المسافة المساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في زمان أطول من زمان حركة ذلك المتحرك الآخر أو مسافة أقصر من تلك المسافة في مثل زمانه أو في زمان أطول منه والمراد بالمسافة مافيه الحركة من اية مقولة كان فهما يعرضان الحركة بالقياس الى حركة أخرى فحركة واحدة تكون سريعة بالقياس الى حركة وبطئة بالقياس الى حركة أخرى فلا تختلف الحركة نوعا بالاختلاف بالسرعة والبطء فهما ليسا فصلاين منوعين للحركة بل حركة واحدة شخصية يكون بعض أجزائها الفرضية متصفا بالسرعة

وبعضها متصفا بالبطء ولا يختلف بهذا الاختلاف شخص الحركة فضلاً  
عن نوعيتها على أن السرعة والبطء يقبلان الشدة والضعف فلا يكونان  
فصلين مقومين للحركة لأن الاجناس والفصول لا تقبل الشدة والضعف  
عندهم ثم سبب بطء الحركة المعاوقة الداخلية كما في الحركة القسرية أو  
المعروفة الخارجية أو الارادة لا تخلل السكّنات في الحركة كما يظنه  
قوم اذ لو كان كذلك لما أحس بالحركة اذ لو قيسست حركة الفرس  
المأذ في زمان الى حركة الفلك الاعظم فيه فهي بطيئة غاية بالقياس  
اليها فلو كان بطؤها لاجل تخلل السكّنات كانت نسبة سكّناته الى حركاته  
كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس ولا شك في أنه  
يزيد عليها في قطع المسافة بألف ألف مرة فتكون سكّناته أزيد من  
حركاته بألف ألف مرة فيجب أن لا تكون حركاته محسوسة وهو صريح  
البطلان ثم ان السرعة والبطء لا ينتهيان الى حد أي ليست حركة سريعة  
لا يمكن حركة أسرع منها ولا حركة بطيئة لا يمكن حركة أبطأ منها لان  
كل حركة انما تقع في زمان والزمان يقبل الانقسام لا الى نهاية فكل  
زمان تقع فيه حركة في مسافة يمكن أن تقع حركة في مثل تلك المسافة  
في زمان أقل من ذلك الزمان أو أطول منه

المبحث الخامس في الزمان وفيه ابحاث

البحث الاول في تحقيق ماهية الزمان

لا ريب في أن في نفس الامر أمراً يقع فيه التغيرات والحوادث  
والحركات والقبليات والبعديات والمعيات هو المسمى بالزمان والمعلم به

ضروري حاصل للبله والصبيان فان كل أحد يعلم العمر والسنة والشهر والليل والنهار والساعة وغيرها فمن قائل انه أمر موهوم لا وجود له في الالعيان ومن زاعم أنه موجود لكن ليس له حقيقة حقيقية بل هو أمور حادثة اختيرت لان ينسب اليها أمور آخر بالحصول فيها فيجعل الاولى أوقاتا للآخرى والزمان هو مجموع أوقات والناس فيه مذاهب آخر وذهب المشائية الى أنه كم متصل غير فار مقدار للحركة وبيان ذلك انه اذا ابتدأت مما حركات مختلفة في السرعة والبطء ثم انقطعت معا فبين ابتدائها وانقطاعها متسع يقطع فيه أبطؤها مسافة قصيرة وأوسطها مسافة طويلة وأسرعها مسافة أزيد منها ولا يمكن فيه أن تقطع البطيئة مسافة السريعة أو الوسطى ولا أن تقطع الوسطى مسافة السريعة وتقطع السريعة والوسطى مسافة البطيئة في شطر منه من دون استيعابه وهذا المتسع يعبر عنه بالامكان وهذا الامكان ليس هو نفس الحركات ولا السرعة والبطء ولا المسافة ولا المتحرك اذ هو أمر واحد اتفقت فيه الحركات المتعددة المختلفة بالسرعة والبطء الواقعة في مسافات متفاوتة القائمة بمتحركات متباينة فهو أمر مغاير لهذه الامور كلها ثم انه قابل للانقسام اذ تقع أنصاف الحركات في نصفه وأثلاثها في ثلثه وأرباعها في ربعه وتقطع أجزاء المسافات في أجزاء منه فهو اما كم أي مقدار أو متكم أي ذو مقدار فان كان كما كان مقدارا لانه لا بد من أن يكون كما متصلا لا انطباقه على الحركات المتصلة المنطبقة على المسافات المتصلة فهو على هذا التقدير كم متصل وهو المطلوب وان كان متكما كان ذا مقدار متصل لما عرفت وعلى هذا التقدير يكون المتسع الذي تقع فيه

الحركات هو ذلك المقدار وهو الذي كلامنا فيه اذ لا ندعي الا أن هناك مقدارا بالذات هو متمسك بالحركات مغاير لها ولموضوعها ومسافاتهما وسرعتها وبطئها وقد ثبت ذلك ثم ان هذا المقدار غير قار أي ليست أجزاؤه التي تقرض مجتمعة بل جزء منها سابق وآخر لاحق اذ لو اجتمعت أجزاؤه لاجتمعت أجزاء الحركات الواقعة فيها ثم انه لا بد من أن يكون مقدارا للحركة اذ لما ثبت كونه مقدارا غير قار الاجزاء فلا يمكن ان يكون جوهر قائما بنفسه اذ المقدار عرض لا محالة بل يجب ان يكون عرضا قائما بمحل فذلك المحل اما امر قار او امر غير قار والاول باطل لاستحالة قرار الشيء بدون مقداره وعلى الثاني يكون مقدارا للحركة اذ هو الامر الغير القار وما سواه من الامور الغير القارة انما عدم قراره من جهة الحركة فتحقق انه مقدار للحركة فتحقق ان هناك كما متصلا غير قار هو مقدار للحركة وهو المعني بالزمان



### المبحث الثاني في الآن

لما استبان ان الزمان كم متصل يمكن ان يفرض فيه اجزاء فلا بد من ان يكون بين اجزائه المفروضة فصل متوهم هو نهاية الجزء من الزمان وبداية جزء آخر منه ولا يمكن ان يكون ذلك الفصل المتوهم قابلا للانقسام اذ لو كان كذلك كان جزء من الزمان لا فصلا بين جزئيه مثلا الفصل المتوهم بين ساعة وساعة لو كان منقسما لكان اما جزءا من تلك الساعة او من هذه الساعة لاحدا فاصلا بين الساعتين فهو اذن امر غير منقسم نسبته الى الزمان نسبة النقطة الى الخط فكما أن النقطة المفروضة في



منتصف الخط حد فاصل بين نصفيه وليس قابلا للانقسام اذ لو كان قابلا  
 للانقسام كان جزءا من الخط لافصلا بين نصفيه وكان التنصيف تثليثا  
 فكذلك الآن المفروض في منتصف النهار مثلا حد فاصل بين نصفيه  
 وليس قابلا للانقسام والا كان جزءا من النهار لافصلا بين نصفيه  
 وكان تنصيف النهار تثليثا له ثم الآن لما كان طرفا ونهاية لجزء من الزمان  
 وبداية لجزء آخر منه والزمان متصل واحد في الاعيان ليس له في الخارج  
 طرف ونهاية وحد وبداية وكان موجودا في الاعيان بوجود منشأ انتزاعه  
 أعني الزمان وموجودا في الذهن بنفسه بعد الانتزاع كما ان النقطة المفروضة  
 الخاصة بين أجزاء الخط المفروضة فيه موجودة في الخارج بوجود منشأ  
 انتزاعها أعني الخط وموجودة في الذهن بنفسها بعد الانتزاع ولما كان  
 الزمان متصلا واحدا ولم يكن مركبا من أجزاء غير متجزئة لسكونه  
 منطبقا على الحركة المتصلة المنطبقة على المسافة المتصلة اذ لو كان الزمان  
 مركبا من أجزاء لا تتجزأ لكانت الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ  
 فكانت المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ وقد تحقق استحالة ذلك  
 فاستحال تتالي الآت بل تتالي آتئين والا كان بازاؤهما جزآن لا يتجزيان  
 من الحركة وبازائهما جزآن لا يتجزيان من المسافة فيلزم تركبها مما  
 لا يتجزأ وهو محال فقبل كل آن زمان لا آن كما ان بعد كل آن زمان لا  
 آن فعدم الآن السابق على وجوده وعدمه اللاحق بعد وجوده يكون  
 في الزمان لافي الآن ثم لما كان الحاضر هو الآن لا الزمان منقسم غير  
 قار فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يمكن أن يكون حاضرا والا  
 لم يكن غير قار بل اجتمعت أجزاؤه في الوجود فلا يكون زمانا لانه عبارة

عن المقدار الغير القار يتخيل من تخيل أن حاضر ثم أن آخر يكون حاضرا بعد زمان لطيف بينه وبين الآن الاول ثم أن آخر بعد زمان لطيف آخر وهكذا أن مستمر سيال كأنه راسم للزمان كما يتخيل من القطرة النازلة قطرة سيالة ترسم خطا ومن الشعلة الجوالاة شعلة سيالة ترسم دائرة فان قيل اذا لم يكن الحاضر هو الزمان انحصر الزمان في الماضي والمستقبل وهما معدومان اذ الماضي قد انقضى والمستقبل لم يأت بعد فلا يكون الزمان موجودا قلنا إن أريد بكون الماضي والمستقبل معدومين انهما معدومان في الآن الحاضر فسلم لسن لا يلزم منه عدمهما مطلقا فهما وان لم يكونا موجودين في آن فهما موجودان في نفسيهما في الواقع ولا يلزم من نفي الوجود في الآن نفي الوجود مطلقا وان أريد انهما معدومان مطلقا فهو ممنوع وهذا كما ان النصفين المفروضين من خط موجود ليسا موجودين في حد النقطة المفروضة الفاصلة بينهما لسن لا يلزم من ذلك ان لا يكونا موجودين مطلقا

﴿ البحث الثالث في أن الزمان مبدع ليس لوجوده بداية ولا نهاية ﴾

وذلك لانه لا ريب أن بعض الاشياء يكون قبل بعض بحيث لا يجتمع القبل مع البعد في الوجود ولا يرتاب في تحقق هذا النحو من القبلية والبعدية فيما بين الحوادث وليس معروض هذه القبلية والبعدية بالذات ذوات الحوادث لانها قد تجتمع وجودا وينتفى عنها وصف القبلية والبعدية فيكون عروضهما لها بواسطة عروضهما بالذات لا من آخر تكون أجزاءه بأنفسها موصوفة بالقبليّة والبعدية لا بواسطة والا انساق الكلام في

اتصاف تلك الواسطة بالقبلية والبعدية ولا تذهب سلسلة الوسائط لا الى  
نهاية لامتناهية التسلسل بل ينتهي الى أمر يكون قبل وبعد بالذات ولا  
بد من أن يكون ذلك الأمر غير قار بالذات لانه لو لم يكن غير قار  
بالذات فاما أن لا يكون غير قار أصلا فلا يكون موصوفا بالقبلية والبعدية  
أو يكون غير قار بالعرض فيكون هناك أمر غير قار بالذات ويكون  
موصوفا بالقبلية والبعدية بالذات فلا يكون مافرض قبل وبعد بالذات  
قبل وبعد بالذات هذا خلف فاستبان أن هناك أمرا غير قار بالذات  
يكون قبل وبعد بالذات وماعداه إنما يوصف بالقبلية والبعدية بواسطة  
وهو المعنى من الزمان فما به القبلية والبعدية في أجزاء الزمان وحدوده  
أعني الآتات بنفس ذواتها المفروضة المتوهممة وأما غيرها كالحركات  
والوقائع والاجسام وغيرها فأنما يكون بعضها قبل بعض لاجل أن ذلك  
في زمان قبل وهذا في زمان بعد فطوفان نوح عليه السلام إنما كان قبل  
بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم لاجل انه كان في زمان قبل وتلك في زمان  
بعد وأما ذلك الزمان فهو قبل بنفسه وهذا الزمان بعد بنفسه اذا تمهد  
هذا فنقول لو كان الزمان حادثا لوجوده بداية لكان عدمه قبل وجوده  
قبلية انفساكية ولو كان لوجوده نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية  
انفساكية فيكون المعروض بالذات لقبلية عدمه السابق على وجوده  
ولبعدية عدمه اللاحق المتأخر عن وجوده هو الزمان لما تحقق أن  
المعروض للقبلية والبعدية بالذات هو الزمان فيكون قبل الزمان زمان  
وهو صريح البطلان فتحقق أن الزمان مبدع ليس له بداية ولا نهاية  
وهو المطلوب

## ﴿ فصل في الجهة ﴾

اعلم ان الاشارة الحسية وان كانت حقيقة في فعل المشير لكنها تطلق في اصطلاحهم على الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه والجهة عبارة عن طرف ذلك الامتداد والجهة موجودة لان المتحرك يتجه اليها ومن المستحيل أن يتجه المتحرك الى ملاحظ له من الوجود أصلا وذات وضع أى قابلة للاشارة الحسية لانها لو كانت من الامور المجردة عن الوضع لما أمكنت الاشارة اليها فلا تكون جهة هذا خلف وغير منقسمة في امتداد مأخذ الحركة لانها لو كانت قابلة للانقسام فاذا وصل المتحرك الى أقرب الجزئين منها فاما أن يسكن فلا يكون أبعد الجزئين من الجهة أو يستمر على حركته فلا يكون أقرب الجزئين من الجهة فتحقق أن الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة ثم الجهة قد تضاف الى الاشارة فيقال جهة الاشارة ويراد بها منتهى الاشارة وهي لا تكون منقسمة في الامتداد الآخذ من المشير الى المشار اليه والالم يكن منتهى الاشارة لان الاشارة ان تجاوزت أقرب جزئها لم يكن ذلك الاقرب من الجهة وان لم تجاوزه وانتهت اليه لم يكن أبعد جزئها من الجهة وجهات الاشارة لا تنهاى وقد تضاف الى الحركة فيقال جهة الحركة ويراد بها مامن الحركة أو ما اليه الحركة وقد تضاف الى الاجسام وسائر الابعاد من السطح والخط فيراد بها نهاية الجسم أو البعد فالخط هو امتداد من جهة الطول دون العرض والعمق كان له بشرط انقطاع ذلك الامتداد بالفعل جهتان هما طرفا الامتداد أو نهاية واحدة كمحيط السطح المخروطى الطولى وأما اذا لم يكن له انقطاع كمحيطية الدائرة لم يكن له نهاية بالفعل

والسطح اذ هو امتداد من جهتي الطول والعرض دون العمق كان له بشرط انقطاع امتداده في الجهتين المذكورتين أربع نهايات كما في السطح المربع أو أكثر وأما اذا لم يكن له انقطاع في الجهتين فاما أن لا يكون له انقطاع أصلا كسطح الكرة فلا يكون له نهاية أصلا أو يكون له انقطاع في جهة دون جهة كمحيط الاسطوانة المستديرة كان له نهايتان وقد يكون له نهاية واحدة كمحيط الجسم البيضي فانه ينتهي بنقطة واحدة وكسطح الدائرة فانه ينتهي بخط واحد والجسم اذ هو ممتد في الجهات الثلاث ينتهي بالسطح البتة فقد ينتهي بسطح واحد كالجسم الكروي وقد ينتهي بأكثر لكن المشهور ان الخط له جهتان والسطح له أربع جهات والجسم له ست جهات والسبب في شهرته أمران عامي وخاصي أما العامي فهو في السطح اعتبار ذوات أربعة أضلاع من السطوح لكثرة وجودها كسطوح اللبنيات والكتب والبسط وفي الجسم مع اعتبار ذوات ستة سطوح من الاجسام فانها أكثر وجودا بالقياس الى الاجسام التي ليست بذوات سطوح ست اعتبار ستة حدود معينة بالطبع في الانسان وسائر الحيوانات أولا وفي سائر الاجسام ثانيا بقياسها على الانسان والحيوان وهي في الانسان الرأس والقدم والوجه والقفا واليمين والشمال وفي الحيوانات الظهر والبطن والرأس والذنب واليمين والشمال وتسمى هذه الحدود الستة فوقا وتحتا وقداما وخلفا ويمينا وشمالا وأما الخاصي فهو في السطح اعتبار أنه ذو بعدين متقاطعين على زوايا قوائم وهما الطول والعرض ولكل منهما طرفان فاطراف السطح أربعة وفي الجسم اعتبار أنه ذو أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم وهي الطول والعرض والعمق ولكل



منها طرفان فاطراف الجسم ستة وهى قد تكون موجودة متميزة بالفعل كما في المكعب وقد تكون بالقوة والقرص كما في الكرة فائنان من هذه الاطراف الستة طرفا الامتداد الطولى ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم فوقا وتحتا فالفوق مايلى رأسه بالطبع حين هو قائم والتحت مايلى قدمه بالطبع حين هو قائم واثنان منها الامتداد العرضى ويسميهما الانسان باعتبار عرض قامته باليمين والشمال فاليمين هو مايلى أقوى جنبه غالبا والشمال مايقابله وانما قلنا غالبا لئلا يتوهم تحول اليمين شمالا فيمن كان شماله أقوى يمينه اما بحسب أصل الخلقة كالأعرس أو العارض كمن ضعف يمينه لداء واثنان منها طرفا الامتداد العميق ويسميهما الانسان باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالوجه قدام والقفا خلف وكذا في الحيوان الا أن الفوق مايلى ظهره والتحت مايلى بطنه والقدام مايلى رأسه والخلف مايلى ذنبه وقد تطلق الجهة على مايلى النهاية وبهذا المعنى يتناول أربع جهات أعني ماسوى الفوق والتحت فيقال لمن توجه الى المشرق المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا تحول الى المغرب يقال ان المغرب قدامه والمشرق خلفه والجنوب شماله والشمال يمينه وأما الفوق والتحت فلا يتبادلان فاذا انعكس انسان لا يسمى رأسه فوقا وقدمه تحتا على مالا يخفى وهذا آخر ما أردنا ايراده في الفن الاول

✽ الفن الثاني في الفلكيات وفيه فصول ✽

✽ فصل في اثبات الفلك المحدد للجهات واثبات أنه كرة ✽

قد عرفت أن الجهة نهاية ذات وضع غير منقسمة في امتداد مأخذ

الاشارة والحركة وان الجهات ست ثنتان منها لا يتبدلان هما الفوق والتحت فاعلم أن الفوق والتحت قد يستعملان بالاضافة الى بعض الاجسام دون بعض فيقال زيد فوق السرير وتحت السقف ثم اذا صعد السقف صار السقف تحته وصار هو فوق السقف وبهذا الاستعمال يجوز أن يكون ما هو فوق بالقياس الى جسم تحته بالقياس الى جسم آخر وبالعكس وقد يستعملان بمعناهما الحقيقيين والفوق بهذا المعنى هو الفوق الذى ليس فوقه فوق والتحت بهذا المعنى هو التحت الذى ليس تحته تحت وهما جهتان متميزتان بالطبع لا يمكن أن يصدقا على شيء واحد بوجه والطبع يقتضي أن يلي الفوق بهذا المعنى رأس الانسان وظهر الحيوان وغصن الشجر وان يلي التحت بهذا المعنى قدم الانسان وبطن الحيوان وأصل الشجر والفوق والتحت بالقياس الى بعض آخر منها يؤلان الى القرب مما هو فوق بالحقيقة وما هو تحت بالحقيقة فما هو أقرب الى الفوق الحقيقى فوق وما هو أقرب الى التحت الحقيقى تحت واذا القرب متفاوت المراتب فما يوصف بالفوقية بالقياس الى جسم يمكن أن يتصف بالتحتية بالقياس الى جسم آخر لجواز أن يكون جسم أقرب الى الفوق الحقيقى بالقياس الى جسم آخر ويكون أبعد منه بالقياس الى جسم ثالث والفوق والتحت الحقيقيان لا يمكن فيهما ذلك فهما جهتان موجودتان متميزتان بالطبع تكون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام بالطبع ومتروكة لبعضها بالطبع وأخرهما بالعكس غير منقسمتين فى امتداد مأخذ الاشارة والحركة على ما عرفت فلا بد من أن تكونا متحدتين اذ لو لم تكونا متحدتين لم تكونا موجودتين ولا متميزتين بالطبع فتحددهما اما فى

خلاء أوفى ملاء والاول باطل اما أولا فلاستحالة الخلاء واما ثانيا فلان الخلاء لو كان ممكنا فلا يمكن تحدد الجهتين المذكورتين فيه لانه ان كان غير متناه فلا يكون فيه تحدد بالفعل لحد يكون جهة والحدود المفروضة فيه لا يتميز بعضها عن بعض بالطبع بخلاف تدينك الجهتين وان كان متناهما فاما يتناهي عند ملاء فان كان تحدد الجهة بطرف ذلك الملاء لم يكن تحدد الجهة في الخلاء وان كان تحدهما في الخلاء لا بطرف ذلك الملاء لم يمكن تحدها لان الحدود المفروضة في الخلاء ليست موجودة بالفعل ولا متميزا بعضها عن بعض حتي يمكن فيه تحدد الجهتين المذكورتين وعلى الثاني فاما أن يكون تحدد الجهتين المذكورتين في ملاء بسيط غير متناه وهو باطل اذ ليس فيه حد بالفعل والحدود المفروضة فيه لا يخالف بعضها بعضا بالطبع فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه واما أن يكون في ملاء بسيط متناه فاما أن يكون تحدد الجهتين في ثخنه وهو أيضا باطل لان الحدود المفروضة في ثخنه متشابهة لا يخالف بعضها بعضا بالطبع فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه أو يكون بأطرافه ونهاياته فيوجد هناك جسم بسيط يحدد الجهتين معا فيجب أن يكون ذلك الجسم كريا لان الجسم الكرى هو الذي يحدد جهتين مختلفتين بالطبع احدهما غاية البعد عن الاخرى فان مركزه غاية البعد عن محيطه ومحيطه ومركزه يكونان جهتين متخالفتين بالطبع هما الفوق والتحت فيكون محيطه فوقا ومركزه تحتا وأما الجسم الغير الكرى فلا يمكن أن يحدد جهتين متخالفتين بالطبع لانه وان حدد جهة القرب لا يمكن أن يحدد جهة البعد لانه اما أن يكون خارجا عن ذلك الجسم فلا

يحدد بذلك الجسم اذ كل خارج يفرض انه أبعد عن الجسم يمكن أن يفرض أبعد منه فلا يكون بعد خارج عن الجسم أولى بأن يكون الجسم محدد له دون غيره واما أن يكون داخلا فيه فلا يكون حد من البعد الداخل المفروض فيه غاية البعد عن الحد المحيط به فان كل نقطة تفرض في الجسم الغير الكروي وان كانت غاية البعد عن حد من حدود ذلك الجسم لا تكون غاية البعد عن حد آخر منه فلا تكون جهة تحت لان جهة تحت هي غاية البعد عن جهة فوق فلا يكون الجسم الغير الكروي محدد لجهة البعد بخلاف الجسم الكروي فانه يحدد جهة القرب بمحيطه ووجهة البعد بمركزه فان المركز غاية البعد عن المحيط ولا يمكن ماهو أبعد منه كذلك محيطه غاية البعد عن مركزه لانه وان أمكن بحسب فرض العقل أن يوجد المحيط اعظم مما هو عليه لكن لما كان ذلك الجسم الكروي محيطا بعالم الاجسام لا يمكن ان يكون وراءه ماهو أعظم منه فيكون محيطه غاية البعد الممكن عن مركزه واما أن يكون تحدد الجهتين المذكورتين في ملاء مركب غير متناه وهو أيضا باطل اما أولا فلانه على هذا التقدير لا يوجد فوق لا يكون فوقه فوق ولا تحت كذلك فلا يكون تلك الجهتان حقيقيين متخالفين بالطبع واما ثانيا فلاستحالة وجود الغير المتناهي واما أن يكون تحددهما في ملاء مركب متناه فيكون هناك عدة أجسام محدودة للجهتين المذكورتين فاما أن تكون تلك الاجسام بحيث يحيط بعضها بعضها أو تكون متباينة لا يحيط بعضها بعضا والثاني باطل لان كلا من تلك الاجسام اما أن يحدد جهة واحدة فقط أعني جهة فوق مثلا فيلزم أن تكون تلك الجهة

أعني جهة الفوق مثلا متعددة لا متعينة بالطبع وقد بان بطلان ذلك فيما سبق أو يحدد كل منها الجهتين المذكورتين معا وهو أيضا باطل أما أولا فلأنه يتلزم تعدد الجهتين المذكورتين وقد ظهر بطلانه بما مر وأما ثانيا فلأن تحديد الجهتين المذكورتين انما يمكن بجسم واحد اذا كان كرياً كما عرفت فيكون كل من تلك الاجسام كرياً محددًا للجهتين فيكون كل منها عالماً على حياله وهو صريح البطلان أو يحدد بعضها جهة كجهة الفوق والبعض الآخر جهة مقابلة لها كجهة التحت وهذا أيضا باطل لان جهة الفوق لما كانت مقابلة لجهة التحت فأى بعد فرض من جهة التحت في أى جانب يمتد ينتهى الى جهة الفوق وبالعكس وذلك لا يمكن علي تقدير كون جهة الفوق متعددة بجسم وجهة التحت متعددة بجسم آخر مباين لتلك الجسم اذ يمكن أن يفرض من كل منهما بعد لا ينتهى الى الآخر ولا ينطبق علي الامتداد الواصل بينهما فتكون الجهتان متعددتين لا متعينتين وقد بان بطلانه مما مر فتعين الاول وهو أن يكون بعض تلك الاجسام محيطا ببعض فيكون الجسم المحيط بالكل هو المحدد للجهتين ويجب أن يكون كرياً لما تبين أن الجسم الغير الكرى لا يمكن أن يكون محدودا للجهتين فياغو سائر الاجسام المحاطة في تحديد الجهتين فتتحقق وجود جسم كرى محيط بالاجسام محدد للجهات وهو المطلوب والحاصل ان جهتي الفوق والتحت موجودتان متخالفتان بالطبع فلا بد من أن تكونا متعينتين فتعينهما لا يمكن أن يكون في خلاء لاستحالته ولعدم تخالف حدوده بالطبع ولا في ملاء بسيط لا متناه لعدم تخالف حدوده بالطبع ولا في ملاء مركب لا متناه لعدم تعيين الجهتين



الحقيقتين فيه بل يكون اما في ملاء بسيط متناه باطراف متعينة بالفعل فيكون هو جسما كرييا محدد بمحيطة جهة الفوق وبمركز جهة التحت اذ غير الكري لا يمكن أن يحدد الجهتين معا أو في ملاء مركب متناه فاما اجسام متباينة ولا يمكن تحدد الجهتين بها أو باجسام يحيط بعضها بعضها والمحاطة لغو في تحديدهما فالحد هو المحيط ويجب أن يكون كرييا اذ غير الكري لا يحدد الجهتين فقه تحقق وجود جسم كري محدد للجهات وهو الذي نسميه بالملك الالهي واستبان أنه ليس خارج المحدد خلاء ولا ملاء



### فصل في أن الفلك بسيط

الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة او بسيط غير مركب منها والفلك بسيط بهذا المعنى وقد يطلق البسيط على ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس فيدخل فيه ما يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة لا بحسب الحس كالأعضاء المتشابهة نحو العظم واللحم والفلك بهذا المعنى أيضا بسيط وقد يطلق على ما يكون جزؤه المقداري مساويا لكله في الاسم والحد كبساط العناصر فان جزء النار نار وجزء الهواء وهو الفلك ليس بسيطا بهذا المعنى اذ جزء الفلك ليس بفلك وكذا الاعضاء المتشابهة اذ فيها أجزاء مقدارية هي العناصر لا تساويها في الحد والاسم وقد يطلق على ما تكون أجزاؤه المقدارية بحسب الحس مساوية لكله في الاسم والحد والفلك ليس بسيطا بهذا المعنى أيضا بخلاف العناصر والاعضاء المتشابهة فانها بساط بهذا المعنى والدليل على بساطة الفلك بمعنى عدم تركبه من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة أن الفلك

لا يقبل الحركة الاينية وكل مالا يقبل الحركة الاينية بسيط فالفلك بسيط.  
أما الصغرى فلان كل ما يقبل الحركة الاينية متجه الى جهة وتارك لجهة  
وكل متجه الى جهة تارك لجهة لا يكون محددًا للجهات فكل ما يقبل  
الحركة الاينية لا يكون محددًا للجهات وينعكس الى قولنا كل ما يكون  
محددًا للجهات لا يقبل الحركة الاينية ونضم هذه الكبرى الى صغرى  
هي أن الفلك محدد للجهات فينتج أن الفلك لا يقبل الحركة الاينية وأما  
الكبرى فلان مالا يقبل الحركة الاينية لو كان مركبا من أجسام مختلفة  
الطبائع بحسب الحقيقة فاجزؤه التي هي بسائط اما على أشكالها الطبيعية  
فهي كرات لما مر من أن الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة فلا يتم منها  
جسم كروي فلا يتركب منها الفلك اذ قد ثبت أنه جسم كروي أو على أشكال  
قسرية فيجوز عليها العود الى أشكالها الطبيعية فيجوز عليها الحركة الاينية  
فلا تكون الجهات متحددة بما يتركب منها فلا يكون الفلك المركب منها  
محددًا للجهات هذا خلف فبطل تركبه من الاجزاء المختلفة الطبائع حقيقة  
وتحقق أنه بسيط وهو المطلوب

﴿ فصل في أن الفلك قابل للحركة المستديرة وان فيه مبدأ ميل مستدير ﴾

وذلك لانه بسيط لما مر فاجزؤه المفروضة فيه متساوية في الطبيعة  
والحقيقة فكل جزء منها لا يختص بوضع معين ومحاذاة معينة فتكون  
نسبة كل منها الى جميع الاوضاع على السواء فيجوز على كل جزء منها  
أن ينتقل من وضع الى وضع آخر ولا يمكن ذلك بالحركة المستقيمة لما  
مر فانما يكون ذلك بالحركة المستديرة للفلك فيكون الفلك قابلاً للحركة

المستديرة وهو المدعى واذا ثبت أن الفلك قابل للحركة المستديرة فلا بد من أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير اذ لو لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير لم يكن قابلاً للحركة المستديرة اذ لو كان قابلاً لها على ذلك التقدير كانت حركته بالاستدارة من قاصر والثاني باطل لما سبق من أن ما ليس فيه مبدأ ميل لا يقبل الحركة القسرية فاذن فيه مبدأ ميل مستدير لاستحالة أن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم



﴿ فصل في أن الفلك لا يقبل الكون <sup>(١)</sup> والفساد والخرق والالتئام ﴾  
أما انه لا يقبل الكون والفساد فلانه محدد للجهات لما مر ولا شيء من محدد الجهات قابلاً للكون والفساد لان كل ما يقبل الكون والفساد قابل للحركة المستقيمة لان كل ما يفسد يكون له قبل فساد صورته حيز طبيعي ويكون له بعد فساد الصورة الاولى وكون الصورة الاخرى حيز طبيعي آخر لان كل جسم فله حيز طبيعي ولا يكون لجسمين مختلفي الطبيعة حيز واحد طبيعي لما مر في الفن الاول فالصورة الكائنة ان حصلت في حيز هو الكائن طبيعي فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد في حيز غريب فيكون له قبل فسادها ميل الى حيزه الطبيعي فيكون قابلاً للحركة المستقيمة وان حصلت في حيز هو للكائن غريب كان له بعد كون صورته الكائنة ميل الى حيزه الطبيعي فيكون قابلاً للحركة المستقيمة ولا شيء من محدد الجهات قابلاً للحركة المستقيمة فلا شيء مما يقبل الكون والفساد بمحدد للجهات

(١) يطابق الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوال اخرى ويطلق الخرق والالتئام على افتراق الاجزاء واقتنائها

فلا شيء من محدد الجهات قابلا للكون والفساد وأما انه لا يقبل الخرق والالتئام فلان الخرق والالتئام لا يمكنان بدون الحركة الاينية وهي لا يمكن على محدد الجهات واجزائه والالم تتحدد الجهات به فلا يمكن الخرق والالتئام على الفلك المحدد للجهات وتبين من هذا انه لا يقبل التداخل والتكاثف والتغذى والنمو والذبول وانه ليس خفيفا ولا ثقيل لاقتضاء الخفة والثقل الميل المستقيم ولا حارا ولا باردا لاقتضاءهما الخفة والثقل ولا رطبا ولا يابسا لاقتضاء الرطوبة واليبوسة جواز تغير الشكل المستازم للحركة الاينية المستحيلة على محدد الجهات واجزائه

✽ فصل في ان الفلك يتحرك على الاستدارة دائما وان حركته الوضعية الدورية سرمدية ابدية ✽

وذلك لانك قد عرفت ان الزمان كم متصل غير قار مقدار للحركة وانه مبدع ليس له بداية ولا نهاية فهو اما ان يكون مقدارا لحركة مستقيمة او يكون مقدارا لحركة مستديرة والاول باطل لانه لو كان مقدارا لحركة مستقيمة فتلك الحركة المستقيمة اما ان تذهب لا الى نهاية فلا بد لها من مسافة لا متناهية وهو باطل لما مر او ترجع فيكون بين الحركة المستقيمة والراجعة سكون لما سبق من وجوب السكون بين كل حركتين مستقيمتين فيلزم انقطاع الزمان بانقطاع الحركة الاولى وقد بان استحالة انقطاع الزمان فتعين الثاني وهو أن يكون الزمان مقدار الحركة مستديرة ويجب أن تكون تلك الحركة المستديرة قديمة لا بداية لها اذ لو كان لها بداية كان لمقدارها أعنى الزمان بداية وهو باطل وان تكون أبدية لانه لا نهاية لها

اذ لو كان لها نهاية كان لمقدارها أعني الزمان نهاية وهو باطل فحل الزمان  
 حركة سرمدية أبدية ويجب أن تكون تلك الحركة أسرع الحركات وأقدمها  
 وأظهرها لان مقدارها أعني الزمان أوسع المقادير احاطة وأظهرها آنية  
 وتلك الحركة هي الحركة اليومية التي يقدر بها الساعات والليالي والايام  
 والشهور والاعوام ويجب أن يكون الجسم المتحرك بتلك الحركة بسيطا  
 اذ لو كان مركبا من أجسام مختلفة الطبائع كانت مقتضية لحياتها الطبيعية  
 بطبائعها مقسورة على الاجتماع والامتزاج والقسر لا يدوم فتضعف وتفتقر  
 القوة القسرية ويغاب عليها قوي الاجزاء فينحل التركيب ويتفارق الاجزاء  
 فتبطل حركته فينقطع مقدارها أعني الزمان وقد بان استحالة واذا ثبت  
 أن المتحرك بهذه الحركات بسيط ثبت أنه كرى الشكل فقد تحقق كروية  
 الفلك المحدد للجهات وبساطته من سبيل آخر غير ما ذكر سابقا  
 ﴿ تنبيه ﴾ واذا قد تحقق أن الحركة الوضعية الحافظة للزمان أزلية أبدية  
 تحقق أن الجسم المتحرك بها أزلي أبدي واذا الخلاء محال فكل ما في  
 جوفه من الافلاك الأخر والعناصر قديم وان كان بعض ما في جوفه  
 كالعناصر قديما بالنوع بتوارد الاشخاص وتماقبها وبعض منه قديما بالشخص  
 كالأفلاك الأخر



### ﴿ فصل في أن الفلك متحرك بالارادة ﴾

وذلك لان حركته الذاتية اما أن تكون طبيعية أو قسرية أو ارادية  
 والاولان باطلان فتمين الثالث وهو المطلوب أما انحصار الحركة الذاتية  
 في هذه الأقسام الثلاثة فقد مر في الفن الاول وأما بطلان الشق الاول



فلان الحركة الطبيعية انما تكون من حالة منافرة للطبيعة الى حالة ملائمة لها فهي هرب عن حالة غير طبيعية وطلب لحالة طبيعية اذا وصل اليها الجسم وقف وانقطعت الحركة ولا يمكن أن لا يصل الجسم المتحرك بالحركة الطبيعية الى الحالة الطبيعية المطلوبة أبدا اذ مالا يمكن الوصول اليه للمتحرك لا يكون كمالا ثانيا له حتي تكون حركته اليه كمالا أولا وايضا قد تحقق في العلم الأعلى ان الطبيعة لا تكون دائما محرومة عن كمالها فكل حركة طبيعية يجب انقطاعها فلا تكون حركة الفلك طبيعية والا لزم انقطاعها مع انه قد ثبت انها ابدية وايضا فالحركة المستديرة مطلقا لا يمكن ان تكون طبيعية لان الودب عنه في الحركة المستديرة يكون هو المطلوب ولا يمكن ان يكون المهرب عنه بالطبع مطلوبا بالطبع واما التغير الاعتباري بان يكون شيء واحد باعتبار مهروبا عنه وباعتبار آخر مطلوبا فلا اعتداد به في الحركة الطبيعية اذ الطبيعة ليست بشاعرة فلا يختلف الحال عندها بالاعتبار نعم يمكن ذلك في الحركة الارادية اذ مبدؤها نفس شاعرة فيجوز ان يكون ما هو مهروب عنه باعتبار مطلوبا لها باعتبار آخر فلما تحقق ان حركة الفلك مستديرة تحقق انها لا تكون طبيعية واما بطلان الشق الثاني فلما سبق من ان القسر انما يكون على خلاف ميل يقتضيه الطبع فحيث لا يكون ميل طبيعي لا يكون ميل قسري فلما لم يكن في الفلك ميل طبيعي فلا يمكن ان يكون فيه ميل قسري فلا تكون حركته قسرية فتعين الشق الثالث وهو ان حركة الفلك ارادية

﴿ فصل في أن للفلك نفسين ﴾

احدهما نفس مجردة عن المادة وأخرهما نفس منطبعة في مادتها  
 كما أن لنا قوتين احدهما مجردة عن المادة مدركة للكليات والأخرى  
 قوة مادية بها تدرك الجزئيات وهي المسماة بالخيال فكذاك للفلك قوة  
 مجردة محركة له تحريكات غير متناهية وهي النفس الفلكية المجردة وقوة  
 مادية سارية فيه هي الحركة القرية للجرم الفلكي وتسمى بالنفس المنطبعة  
 أما بيان أن للفلك قوة مجردة محركة له فهو أنك قد عرفت أن حركة  
 الفلك غير متناهية بحسب المدة اذ ليس لها بداية ولا نهاية وهي وان  
 كانت متصلة واحدة من الازل الى الابد لكنها عند تعيين وضع من  
 الاوضاع بالفرض تصير دورات غير متناهية بحسب المدة فهي كما أنها  
 غير متناهية بحسب المدة غير متناهية بحسب المدة أيضا وان حركته  
 ارادية فيكون محركه قوة مدركة ألبتة لأن مبدأ الحركة الارادية لا بد  
 من أن يكون قوة مدركة فتلك القوة المدركة المحركة للفلك تحريكات  
 غير متناهية اما أن تكون قوة جسمانية حالة في الجسم أو قوة مجردة عن  
 المادة غير حالة فيه والاول باطل لان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات  
 غير متناهية اذ الجسم الذي يحل فيه القوة الجسمانية لا يمكن أن يكون  
 غير متناهي المقدار لما تبين من استحالة لاتناهي الابعاد بل يجب أن  
 يكون متناهيًا فلو كانت القوة الحالة السارية في الجسم قوية على تحريكه  
 تحريكات غير متناهية فاما أن لا يكون جزء من تلك القوة مثلاً نصفها  
 الحال الساري في نصف الجسم يقوى على شيء من جنس ما يقوى عليه  
 كل القوة وهذا باطل لان القوة سارية في الجسم فيتجزأ بتجزئة فيكون

كل القوة في كل الجسم ونصفها في نصفه وثلاثها في ثلثه وربعمها في ربعمه  
وهكذا فلو لم يكن جزء القوة يقوى على شيء من جنس ما يقوى عليه  
كل القوة لم تكن القوة سارية في الجسم أو يكون جزء منها كنصفها الساري  
في نصف الجسم يقوى على شيء من جنس ما يقوى عليه كلها فاما أن  
يكون ما يقوى جزؤها على تحريكه هو ما يقوى كلها على تحريكه أعني به  
كل الجسم فان تساوى كلها وجزؤها في تحريكه بحسب العدة والمدة لزم  
تساوي الكل والجزء وهو ظاهر البطلان وان تفاوت كلها وجزءها في  
في تحريكه بحسب العدة والمدة بأن يكون ما يقوى عليه جزء القوة من  
تحريكاته أنقص بحسب العدة والمدة بالقياس الى ما يقوى عليه كلها من  
تحريكاته فاذا فرضنا تحريك كل القوة اياه وتحريك جزئها اياه من مبدأ  
واحد يكون نقصان تحريك جزء القوة اياه في الجانب الآخر فيكون  
تحريك جزء القوة اياه متناهيا بحسب العدة والمدة وكل القوة انما يزيد  
على جزئها بقدر متناه فيكون تحريك كل القوة اياه أيضا متناهيا بحسب  
العدة والمدة واما أن يكون ما يقوى جزء القوة على تحريكه أصغر مما  
يقوى كل القوة على تحريكه فاذا فرضنا تحريك كل القوة ذلك الاصغر  
فانه غير ممتنع بل هو أيسر اذ جزء القوة لما قوي على تحريكه فكل  
القوة يقوى على تحريكه بالطريق الاولى فاما أن يتساوى جزء القوة  
وكلها في تحريك ذلك الاصغر بحسب العدة والمدة فيلزم تساوي الكل  
والجزء أو يكون تحريك جزء القوة اياه أنقص بحسب العدة والمدة من  
تحريك كل القوة اياه فيكون تحريك جزء القوة اياه متناهيا بحسب  
العدة والمدة فيكون تحريك كل القوة اياه أيضا متناهيا بحسبهما اذ الزائد

على المتناهي بقدر متناه فتحقق أن القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية فالحرك الأول للفاك تحريكات غير متناهية لا يكون قوة جسمانية فهو قوة مجردة عن المادة متعلقة بالجرم الفلكي تعلق التدبير والتصرف وهي المسماة بالنفس المجردة الفلكية وأما بيان أن للفاك قوة مادية سارية فيه هي الحركة القريبة له فهو أنك قد عرفت أن حركة الفلك ارادية إنما توجد بارادة تابعة لشوق والشوق إنما ينبعث عن تصور اما جزئي كالتخييل والتوهم أو كلي كالتعقل فالدورة الخاصة الفلكية إنما تصدر عن ارادة خاصة جزئية وتلك الارادة إنما تتضمن بشوق خاص والشوق الخاص اما أن ينبعث عن تصور كلي وهو باطل لان نسبة التصور الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فلا ينبعث منه شوق خاص والارادة جزئية الى حركة جزئية فكيف يوجد منه حركة جزئية دورة خاصة أو ينبعث عن تصور جزئي متعلق بحركة جزئية ودورة خاصة فيكون للفاك تصورات جزئية متعلقة بحركات جزئية ذوات مقادير جزئية والتصور الجزئي والمتقدر الجزئي إنما يحصل بقوة جسمانية على ما سيأتي ان شاء الله تعالى فيجب أن يكون للفاك قوة جسمانية ترسم فيه صور الجزئيات من الحركات فينبعث من تخيلها أشواق خاصة فيتبعها ارادات خاصة فيصدر منها حركات خاصة فهناك ثلاث سلاسل احداها سلسلة التخيلات وثانيها سلسلة الاشواق والارادات وثالثها سلسلة الحركات فالتخييل الخاص يكون معدا لشوق خاص وارادة خاصة وذلك الشوق وتلك الارادة يكون معدا لدورة خاصة ثم تلك لدورة تكون معدة لتخييل خاص آخر وهو لشوق خاص آخر وارادة خاصة أخرى

وهي لدورة خاصة أخرى وهكذا الى نهاية فقد تحقق أن للفلك قوة  
جسمانية شاعرة بها تدرك نفسه المجردة الجزئيات وبواسطة تحريك الجسم  
الفلكي بحركات خاصة وهذه القوة الجسمانية هي المسماة بالنفس المنطبعة  
﴿ تنبيه ﴾ للحركة الارادية مبادىئها بمرتبة بعضها بعيد وبعضها قريب منها  
فأبعدها في الحركات الارادية للانسان والفلك تقوسهما المجردة ثم القوة  
الخيالية أو الوهمية الانسانية والنفس المنطبعة الفلكية ثم قوة الشوق  
المنبعث عن ادراك الملائم لطلبه أو عن ادراك المنافر للهرب عنه والشوق  
غير الادراك اذ الادراك قد يتحقق بدون الشوق ثم الارادة أو الكراهة  
وهما غير الشوق والنفرة فان الانسان قد يريد تناول ما لا يشاق ولا  
يشتهي كالدواء البشع وقد يشاق الى ما يريد كالطعام الشهى الذى لا يريد  
تناوله مخافة ضررا ولا لجل حياء أو لا لقاء وقد يريد ما يشتهي وقد لا يريد  
ما لا يرتضيه فى الصورة الاولى تتحقق الارادة دون الكراهة المقابلة  
لها وتتحقق النفرة دون الشوق وفى الثانية يتحقق الشوق والكراهة  
المقابلة للارادة ولا تتحقق الارادة والنفرة وفى الثالثة تتحقق الارادة  
والشوق معا وفى الرابعة تتحقق الكراهة والنفرة معا بين الشوق والارادة  
وبين الكراهة والنفرة عموم من وجه بحسب الوجود ثم المزم وهو  
توطين النفس على أحد الامرين بعد سابقة التردد فيهما ثم القصد المقارن  
للفعل ولتحقيق ذلك مقام آخر ﴿ تنذير ﴾ قالوا الافلاك تسعة واحد  
منها غير مكوكب ولذا يسمى بالاطلس وهو فلك الافلاك المحدد للجهات  
المحيط بجميع الاجسام وتحت فلك الثوابت وتحت فلك زحل وتحت فلك  
المشتري وتحت فلك المريخ وتحت فلك الشمس وتحت فلك الزهرة وتحت



فلك عطار د وتحتته فلك القمر وذلك لانهم وجدوا جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا محيطا بسائر الافلاك والكواكب يتحرك سائر الافلاك والكواكب بحركة عرضية بحركته وهو الفلك الاعظم المحدد للجهات ثم وجدوا الكواكب الثوابت متحركة بحركة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا آخر وهكذا وجدوا السبعة السيارة متحركة بحركات مختلفة فاثبتوا لكل منها فلكا فزعموا أن الافلاك تسعة وأثبتوا لها ما أثبتوا لها فاثبتوا لمحدد الجهات من الاحكام كالبسطة والكروية وامتناع الحركة الاينية والخرق والالتزام وغيرها مما سمعت فيما سبق من الكلام وجزموا بما سولت لهم أنفسهم من الخرافات والالوهام ولم يعلموا أنه لو سلم دليلهم وسلم من الانشلام فانما ينتهض في السطح الاعلى من الفلك الاقصى لافي غيره من السطوح والاجرام بل كل ما يزعمون في هذا المقام رجم بالغيب وياله من داء عقام والعلم الحق عند الله العلام ولنختم الفن الثاني سائلين الله سبحانه حسن الختام



الفن الثالث في العنصريات وفيه فصول

فصل في البسائط العنصرية

وهي بالاستقراء أربعة لانها في الاستقرار لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولا يوجد عنصر لا يوجد فيه واحدة من هذه الكيفيات الاربع أو اثنتان منها ولا يمكن اجتماع الكيفيات الاربع أو ثلاث كيفيات منها في جسم واحد منها لتضاد الحرارة البرودة وتضاد الرطوبة اليبوسة

فتمين أن يكون في كل جسم بسيط عنصرى واحدة من الكيفيتين  
الفعاليتين أعنى الحرارة و البرودة و واحدة من الكيفيتين الاتفعاليتين أعنى  
الرطوبة واليبوسة فالحر اليا بس هو النار والحر الرطب هو الهواء والبارد  
الرطب هو الماء والبارد اليا بس هو الارض اما أن النار حارة فلان النار  
التي عندنا مع أنها ليست نارا صرفة بل هى مخالطة بما يتكيف بالبرودة  
حرارتها محسوسة جدا فما ظنك بالنار الصرفة وأما أنها يابسة فلأنها تفي  
رطوبة ما يجاورها فيجف بمجاورتها الثوب المبلول مثلا ولان استحالة  
الخطب اليا بس مثلا اليها أسرع من استحالة الخطب الرطب اليها ولو كانت  
رطوبة لكان الامر بالعكس اذا الاستحالة الى الموافق في الكيفية أسهل  
من الاستحالة الى المخالف فيها ولا يتوهم أن عسر استحالة الرطب اليها  
ليس لاجل الرطوبة بل لما فيه من برد المائية ولذا يستحيل الرطب الحار  
كالهواء اليها سريعا لان عسر استحالة الرطب اليها لو كان لاجل البرودة  
التي يخالفها بها مع موافقته اياها في الرطوبة لكان استحالة الخطب اليا بس  
اليها أيضا عسيرة لاجل اليبوسة التي يخالفها بها على تقدير كونها رطوبة مع  
ان الواقع خلافه واستدل الشيخ فى الاشارات على يبوسة النار بأنها اذا  
خمدت وفارقتها سخوتها يتكون منها أجزاء صلبة أرضية يقذفها السحاب  
الصاعق واعترض عليه بأنه نفسه قال أيضا ان الصاعقة تتولد من الادخنة  
والابخرة المتصاعدة من الارض المحتبسة فى السحاب والكلام فى الصاعقة  
سيأتي ان شاء الله تعالى وبأن انقلاب النار الى الاجزاء الصلبة الارضية  
لا يدل على كون النار يابسة لان الماء أيضا ينقلب الى الاجزاء الارضية  
مع كونه رطبا والجواب انه لا بد فى الانقلاب من الاتفاق فى كيفية

الاجزاء الارضية التي تنقلب النار اليها باردة فلا توافقها في الحرارة فلا بد من ان توافقها في اليوسة والا لم تنقلب النار اليها واما الماء فانما ينقلب الى الاجزاء الارضية لكونه موافقا لها في الكيفية وهي البرودة ثم ان النار شفافة والشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه فان النار الصرفة التي هي كرة مماسة لمقر فلك القمر شفافة لانها لا تحجب عن ابصارنا ما وراءها من الكواكب واما النار التي تليها فليست بشفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لعدم نفوذ الشعاع البصري فيه ولانها يقع منها ظل والشفاف لا ظل له الا ان تكون قوية تحيل ما يخالطها من الدخنة والاجزاء الارضية الى النار وحينئذ تكون شفافة لا يقع لها ظل ثم ان للنار طبيعة واحدة تقتضي الخفة المطلقة والميل الى جهة الفوق التي تنتهي اليها الحركة المستقيمة الصاعدة ففيها مبدأ ميل مستقيم فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير الا انها متحركة بالعرض على الاستدارة بحركة الفلك والدليل على ذلك حركة ذوات الاذنان والنيازك التي تتكون في الطبقة الاولى من الهواء المختلط مع كرة النار بالحركة اليومية واما ان الهواء حار فلان الماء بالتسخين يصير هواء واما الهواء المجاور لا بد اننا فاما نحس ببرودته لا متزاجه بالبحر اختلطت به من الماء واما انه رطب فلانه سهل التشكل بشهادة الحس ثم انه شفاف لانه لا يحجب ما وراءه من الابصار وخفيف اضافي لان حيزه الطبيعي مقعر كرة النار فوق كرة الماء وفيه مبدأ ميل الى جهة الفوق كما يشاهد في الزق المنفوخ المسكن في الماء تحت اليد وله طبقات أربع الاولى الهواء المختلط مع النار وهي التي تتلاشى فيها الدخنة المرتفعة من الارض وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذنان وذوات الدواب والنيازك والاعمدات فان

الدخان جسم مركب من أجزاء أرضية وأجزاء نارية تتصاعد من الأرض  
 فإذا وصل الدخان إلى هذه الطبقة فقد يستحيل إلى النار فتشتعل فتصير  
 نارا وقد تتعلق النار تعلقا من غير اشتعال فما كان منه أحد طرفيه أغلظ من  
 الآخر يسمى كوكبا ذا ذنب أو ذا ذؤابة وما تساوت أجزاؤه فإن كان  
 رقيقا يسمى نيازك وإن كان عريضا يسمى عمودا الثانية الهواء الغالب وهي  
 التي تتكون فيها الشهب الثالثة الهواء البارد بسبب ما يخالطها من الأبخرة  
 المائية الذي لا يصل إليه أثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الأرض وهي  
 الطبقة الزهريرية وهي التي تتكون فيها السحب والصواعق والرعد والبرق  
 على ما سيجيء إن شاء الله تعالى والرابعة الهواء الكثيف المجاور للأرض  
 والماء الذي يصل إليه أثر الشعاع المنعكس وأما إن الماء بارد رطب فبشهادة  
 الحس وهو أيضا شفاف لأنه لا يحجب ما وراءه عن الأبصار محيط بثلاثة  
 أرباع الأرض تقريبا وقد كشفت العناية الإلهية ربع الأرض عنه ليكون مسكنا  
 للحيوانات ومنبتا للنباتات وله طبقة واحدة وهو ثقيل إضافي فإنه تحت  
 الهواء وفوق الأرض وأما إن الأرض باردة فلأنها كثيفة وما ذلك إلا  
 لأجل البرودة فهي أبرد من الماء لأنها اكتشف منه وإن كان الاحساس  
 ببرودة الماء أشد لفرط وصوله إلى المسام ونفوذه في الأعضاء كما إن النار  
 أسخن من النحاس المذاب مع أن الاحساس بحرارة النحاس المذاب أشد  
 فإن اليد إذا أصرت على النار بسرعة سلمت وإن أصرت على النحاس المذاب  
 احترقت وما يقال من أن كثافتها يجوز أن تكون ليبوستها لا لكونها باردة  
 ساقط لأن اليبوسة لا توجب الكثافة والا كانت النار أيضا كثيفة وأما أنها  
 يابسة فبشهادة الحس ثم أنها ليست شفافة فإنها تحجب نور الشمس عن

القمر حين حيلولتها بينهما ولذا يقع الخسوف ولها ثلاث طبقات الاولى  
الارض المخالطة بغيرها التي يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات  
والحيوانات والثانية الطبقة الطينية والثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز  
ولها طبيعة واحدة بسيطة تقتضي السكون في الوسط والميل المستقيم الى  
جهة التحت فمركز حجمها منطبق على مركز العالم ولذا تحول بين الشمس  
والقمر عند تقاطعهما الحقيقي وهي ساكنة في الوسط والا فاما ان تتحرك  
دائما من الوسط الى فوق او من فوق الى الوسط او على الوسط  
والاولان باطلان لان الحركة المستقيمة الدائمة صاعدة كانت اوهابطة  
مستحيلة ضرورة تناهي الابعاد والمسافات وتحقق محدد الجهات ويبطل  
الاول خاصة ان الارض لو كانت متحركة من الوسط الى فوق لكانت المدرة  
ايضا متحركة الى فوق لكون طبيعتها طبيعة لارض واللازم ظاهر البطلان  
ولا يمكن ان يقال ان المدرة لا تهبط ولكن الارض تلحقها بسرعة حركتها  
الفوقانية فيتخيل هبوطها من فوق الارض بها لانه لو كان كذلك كان  
لحوق الارض بحركتها الطبيعية الصاعدة المدرة الكبيرة البطء من فوقها  
بتلك الحركة المدرة الصغيرة اذ المدرة الكبيرة على هذا التقدير تكون  
اُسرع حركة الى فوق من المدرة الصغيرة ولشدة الميل الطبيعي في الكبيرة  
بالقياس الى الميل الطبيعي في الصغيرة مع ان الوقع خلاف ذلك فان لحوق  
المدرة الكبيرة بالعرض اسرع من لحوق الصغيرة بها وايضا لو كانت الارض  
متحركة بالطبع الى فوق كانت المدرة الكبيرة اطوع لمن يرميها الى فوق  
من الصغيرة واسرع منها واللازم باطل ويبطل الثاني خاصة ان الارض  
لو كانت متحركة من فوق الى الوسط حركة هابطة كانت اُسرع من



المدارة ألبتة لأنها أكبر منها واثقل فيجب ان لا تلحقها المدرة الصغيرة  
إذا سقطت من فوق

واما الثالث فهو مما ذهب اليه قوم من قدماء اليونانيين واختاره من في  
زماننا من أهل الفرنج فهم يزعمون ان الارض تتحرك بالاستدارة حول  
المركز من المغرب الى المشرق وهي الحركة اليومية التي بسببها ترى  
الكواكب طالعة وغاربة فيظهر من جانب المشرق من الكواكب ما كان  
مجبوا عنا بحجبها واحتجب في جانب الغرب في حجبها ما كان ظاهراً  
فيخيل ان الكواكب متحركة من المشرق الى المغرب كما ان جالس  
السفينة يتخيل الشط متحركاً الى الجانب المضاد للجانب الذي تتحرك اليه  
السفينة وهذا الرأي أيضاً باطل بوجوه

الاول ان الارض ذات طبيعة هي مبدأ ميل مستقيم وقد تحقق فيما سبق  
ان ما فيه مبدأ ميل مستقيم يستحيل ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير  
الثاني ان الحجر المرمى الى فوق كثيراً ما يقع هابطاً على الموضع الذي رمى  
منه على خط مستقيم بلا زيغ وانحراف اصلاً وذلك معلوم متيقن بشهادة  
المشاهدة ولو كانت الارض متحركة بالاستدارة لم يمكن ذلك لانه على هذا  
التقدير تتحرك الارض التي رمى منها الحجر المفروض عن محاذة ما انتهى  
اليه الحجر المفروض بحركته الصاعدة من الهواء في زمان صعوده وسكونه  
ورجوعه هابطاً فكيف يصادف الحجر المذكور عند انتهائه هابطاً على الخط  
المستقيم الموضع الذي رمى منه ذلك الحجر

الثالث انه لو كانت الارض متحركة على الاستدارة من المغرب الى المشرق  
لزم ان ترى المدرة المرمية الى المغرب اسرع من المدرة المرمية الى المشرق

لبعد الاولى عن الموضع الذي قذفت بقدر ما قطعت من المسافة منه بحركتها وبقدر مجاوزة ذلك الموضع عن محاذة ما كان يحاذيه عندها رمية تلك المدرة بخلاف الثانية فانها لا تبعد عن الموضع الذي قذفت منه الا بحركتها التي هي ابطأ من حركة ذلك الموضع عن محاذة ما كان يحاذيه عندها رمية هذه المدرة بل يجب ان تقع هذه المدرة في جانب الغرب عن ذلك الموضع الذي رمية منه لان حركة ذلك الموضع الى جانب المشرق أسرع من حركة هذه المدرة اليه أجابوا عن هذين الوجهين بانه يجوز ان يكون ما يتصل بالارض من الهواء يشايعها مع ما يكون فيه من الحجر والمدرة فلا يتجاوز الموضع الذي رمى منه الحجر عن محاذة ما انتهى اليه الحجر بحركته الصاعدة من الهواء فيقع الحجر في هبوطه على الخط المستقيم في ذلك الموضع ولا يحس بمباعدة المدرتين المذكورتين عن الموضع الذي قذفتا عنه الا بقدر حركتهما الذاتية ورد بان تحريك الهواء بالمشايعة للحجر الكبير يكون ابطأ من تحريكه للحجر الصغير فيجب ان يختلف الحال فيما اذا فرض الحجر المرمى كبيرا وفيما اذا فرض صغيرا وفيما اذا فرضت المدرتان كبيرتين وفيما اذا فرضتا صغيرتين فاجيب بان التفاوت بين تحريك الصغير والكبير انما يكون في الحركة القسرية دون العرضية فان الصغير والكبير في التحريك بالحركة العرضية سريان والحق ان القول بتحريك الهواء بالعرض بحركة الارض بناء فاسد على فاسد وارتكاب ان الهواء يمسك الاحجار الكبيرة والاثقال العظيمة فتتحرك تلك الاحجار والاثقال بحركة الهواء بالعرض بحركة الارض تكذبه البداهة العقلية الغير المكذوبة وتنبو عنه الفطرة السليمة النقية الغير المشوبة ونحن نقول لو كانت الارض متحركة

على الاستدارة من المغرب الى المشرق فاما ان يكون ما يحيط بثلاثة ارباعها من كلية الماء وبربها الرابع من الهواء متحركا بالعرض بحركتها أولا يكون كذلك وعلى الثاني يلزم ان تختلف أوضاع المواضع الارضية بالنسبة الى الاشياء الذاتية في الجو والسفن الراسية في الماء والواقع خلاف ذلك وعلى الاول يلزم ان لا يقع الحجر المرى في الهواء من فوق السفينة المرساة على كلية الماء الراكد عند هبوطه على الخط المستقيم في السفينة بل الى جانب الغرب منها لان السفينة متحركة الى الشرق بحركة البحر بتبعية حركته الارض والهواء الذي تحرك فيه الحجر صاعدا وهابطا فوق كلية البحر ليس متحركا بالعرض بحركة الارض لانه ليس متصلا بالارض ولا ملاصقا بها واتصاله بكلية البحر المتحرك بالعرض بحركة الارض لا يوجب تحركه بالعرض والالزم تحرك جميع الاجسام بالعرض بحركة الارض وهو باطل وأيضا لا وجه لحركة البحر والهواء المحيطين بالارض بحركتها لان الماء والهواء الملاقيين للمواضع المعينة من الارض لا يلازمانها بل يفارقانها بحركتهما والحاوي الذي لا يلزم المحوى لا يلزم تحركه بالعرض بحركة المحوى وأيضا لو فرض سفينتان على كلية البحر في هواء راكد حركتا بقوتين محركتين متساويتين احدهما الى المغرب والاخرى الى المشرق فعلى تقدير تحرك كلية الماء بالعرض بحركة الارض تكون السفينة المتحركة الى جانب الشرق متحركة اليه بحركتين احدهما عرضية بتبعية حركة البحر والاخرى ذاتية قسرية وتكون السفينة المتحركة الى جانب المغرب متحركة اليه بحركة ذاتية قسرية وتكون حركتها الى جانب المغرب معاوقة بحركة البحر الى جانب المشرق على خلاف حركة السفينة المتحركة الى جانب الشرق فانها لا تكون معاوقة بحركة

البحر فيلزم ان ترى حركة السفينة المتحركة الى جانب المغرب بطيئة في الغاية  
 بالقياس الى حركة السفينة المتحركة الى جانب المشرق بل يجب ان لا يحس بحركة  
 السفينة لغربية والواقع بخلاف ذلك ولا يجدى القول بتحريك الهواء المجاور للبحر  
 بالعرض بحركة تبعية حركة الارض شيئاً بل على تقدير ارتكاب ذلك  
 تتضاعف الشناعة لان الهواء المجاور للبحر لو كان متحركاً بالعرض بحركة  
 البحر والارض تكون حركة الهواء دافعة للسفينة الشرقية الى المشرق  
 ومدافعة للسفينة الغربية عن المغرب فتكون الاولى أسرع في الانتقال  
 من جهة حركتها الذاتية وحركة البحر وحركة الهواء المجاور له والثانية  
 أبطأ فيه لمدافعة حركة البحر وحركة الهواء المجاور له عن سمت توجهها  
 فينبغي ان لا يحس بالحركة الثانية وكل ذلك باطل بالبداهة وكذلك اذا فرضنا  
 طائرين يطيران بنحو واحد من الطيران في الجو فوق موضع من الربع  
 المسكون أو فوق البحر المحيط والهواء راكداً أحدهما يطير الى المشرق  
 والآخر يطير الى المغرب فاما ان يكون الهواء راكداً الذي يطيران فيه  
 فوق الارض أو فوق البحر متحركاً بالعرض بحركة الارض أولاً فعلي  
 الاول يكون الطائر الذي يطير نحو المشرق متحركاً اليه بحركتين اعني حركة  
 الطيران والحركة العرضية بتبعية حركة الارض ولا تكون حركة طيرانه  
 معاوقة بحركة الهواء ويكون الطائر الذي يطير نحو المغرب متحركاً اليه  
 بحركة واحدة هي طيرانه معوقة بحركة الهواء الذي يطير هو فيه الى المشرق  
 بتبعية حركة الارض فيجب على هذا التقدير ان لا يحس بطيرانه بل  
 يرى واقفاً في الهواء أو بطيئاً الطيران جداً كما نشاهد عند طيران طائرين  
 يطيران في الدبور الهابة القوية أحدهما الى المشرق والآخر الى المغرب

فيرى الاول مسرعا في الطيران والثاني واقفا في الجو أو بطي الطيران جدا وعلى الثاني تكون حركة الطائر المتوجه الى المشرق أبطأ من حركة موضع الارض الذي طار منه الى جهة الشرق فيجب ان يرى ذلك الطائر في حال طيرانه الى المشرق في جانب المغرب من ذلك الموضع والواقع خلاف ذلك

ثم ان الحال تختلف فيما اذا فرض الهواء راكدا ورمى اليه من موضع من الارض جسمان أحدهما ثقيل كحجر كبير والآخر خفيف كريشة فهما يقعان هابطين على خط مستقيم في ذلك الموضع وفيما اذا فرض الهواء هابا من المشرق الى المغرب ورمى اليه من موضع من الارض جسمان أحدهما ثقيل كحجر كبير والآخر خفيف كريشة فيقع الجسم الثقيل هابطا على خط مستقيم في ذلك الموضع ويقع الجسم الخفيف زائغا عن الاستقامة الى جانب الغرب عن ذلك الموضع

وكذلك تختلف الحال فيما اذا طار طائر ان في هواء راكدا لا يهب شرقا ولا غربا ولا جنوبا ولا شمالا أحدهما الى الشرق والآخر الى الغرب بنحو واحد من الطيران فيرى انهما متساويان في الحركة وفيما اذا طارا في ريح عاصفة كذلك فيكون طيران طائر يطير الى جهة تهب اليها الريح أسرع بالقياس الى طيران طائر يطير الى خلاف جهة مهبها وكذا يختلف الحال فيما اذا جرت سفينتان في ماء راكدا في هواء راكدا أحدهما الى الشرق والاخرى الى الغرب بنحو واحد من التحريك فيتساويان في الحركة وفيما اذا جرتا في ماء جار أحدهما الى جهة يجري اليها الماء والاخرى الى خلاف تلك الجهة بنحو واحد من التحريك فتكون الاولى سريعة والاخرى بطيئة



وفيا اذا جرتا في ماء راكد في هواء عاصف احدهما الى جهة هبوبه والاخرى الى خلاف تلك الجهة بنحو واحد من التحريك فترى السفينة الموافقة للهواء في جهة الحركة سريعة والسفينة المخالفة له في جهة الحركة بطيئة وفيما اذا جرتا في ماء جار في هواء عاصف يهب الى جهة جري الماء احدهما الى جهة جري الماء ومهب الهواء والاخرى الى خلاف تلك الجهة بنحو واحد من التحريك فتكون الاولى سريعة في الغاية والاخرى بطيئة في الغاية وفيما اذا جرتا في ماء جار في ريح عاصفة تهب الى خلاف جهة جري الماء احدهما الى جهة جري الماء والاخرى الى جهة هبوب الريح بنحو واحد من التحريك فتساويان ان تساوى الريح والماء في الهبوب والجريان شدة وضعفا وتفاوتان ان تفاوتوا وما ذلك كله الا لان هبوب الهواء وجري الماء الى جهة يعاوانا ما يتحرك الى تلك الجهة ويعاوقان ما يتحرك الى خلافها سواء كان جري الماء وهبوب الهواء بالذات أو بالعرض بتبعية متحرك آخر وذلك مما لا ينكر فلو كانت الارض متحركة الى المشرق وكان الهواء المجاور لها مشايها لاختلف حال الثقيل والخفيف المرمين الى فوق في الهواء الراكد اعني الذي لا يحس بهبوبه أصلا في الوقوع ووجب ان يقع الثقيل في جانب الغرب من الموضع الذي رمى منه والخفيف في الموضع الذي رمى منه لان الجسم المحمول انما يتحرك بالعرض بحركة الجسم المحمول فيه اذا كان الجسم المحمول فيه مقبلا للجسم المحمول والهواء لا يمكن ان يقل الحجر الثقيل ويمكن ان يقل الريش ولذا ترى ان الهواء الراكد اذا تحرك بالعرض بحركة جسم مجاوره وقد وضع في ذلك جسمان خفيف وثقل فالخفيف يتبع الهواء في الحركة والثقل لا يتبعه بل يسقط هابطا وما ذلك الا لان الهواء يقل الخفيف

ولا يقل الثقيل وما توهموا من أنه لا تفاوت في الحركة العرضية بين الصغير والكبير لا يجديهم نفعا إذ عدم التفاوت بين الصغير والكبير في الحركة العرضية لو سلم فانما هو إذا قل المتحرك بالعرض الجسمين أعني الكبير والصغير معا فيتحرك كل منهما بحركته لكونهما محمولين فيه وأما إذا حمل المتحرك بالعرض الجسم الصغير ولا يتمكن من اقلال الكبير فالكبير لا يتحرك بحركته فضلا عن ان لا يكون بينه وبين الصغير تفاوت في الحركة وكلامنا هو ان الهواء المجاور للأرض لو فرض انه متحرك بالعرض بحركتها المستديرة الى المشرق فالخفيف الموضوع في الهواء يتحرك بحركته لان الهواء يقله وأما الثقيل الموضوع فيه فلا يتحرك بحركته لان الهواء لا يتمكن من اقلاله على ان عدم التفاوت بين الصغير والكبير في الحركة العرضية ممنوع فانا اذا فرضنا جسمين في الماء الجاري أحدهما خفيف يطفو في الماء كثيرا بحيث يحوى الماء القليل بسطحه الظاهر والآخر ثقيل بالقياس الى الاول لكن ليس بحيث يرسب في قعر الماء فهما يجريان بالعرض بجريان الماء لكن لا يكونان متساويين في الجريان بل يجري الخفيف بقدر جريان الماء ويجري الثقيل اقل منه وهذا أمر معلوم بالمشاهدة فكذا فيما نحن فيه لو فرض حركة الهواء المجاور للأرض بالعرض بحركتها فالخفيف الذي في ذلك الهواء لعله يتحرك بقدر حركة الهواء ويمكث على محاذ موضع الأرض الذي رمى منه الى الهواء مع تحرك ذلك الموضع من جهة ان الهواء الذي كان محاذيا لذلك الموضع عند الرمي يشايح ذلك الموضع في الحركة والجسم الخفيف الذي في ذلك الهواء بعينه يشايح ذلك الهواء الخاص في الحركة وأما الثقيل المرمى في ذلك الهواء فلا يتحرك بقدر حركة الهواء بل يستبدل هواء آخر

هو خلف ذلك الهواء كما ان الثقيل الراسب في الماء الطافي على قعره لا يجري  
 بقدر جريان الماء الذي ابقى فيه بل يستبدل ماء آخر يجري خلف ذلك الماء  
 واذا كان الامر كذلك فيجب ان يقع الخفيف في هبوطه في الموضع الارضي  
 الذي رمى منه ولا يقع الثقيل في هبوطه في الموضع المرمي منه وذلك خلاف  
 الواقع بل المشاهدة شاهدة بان الثقيل لا يزيد عن الاستقامة في الهبوط فيقع  
 في موضع رمى منه بخلاف الخفيف فانه يمكن ان يطيش ويزيد عن الاستقامة  
 في الهبوط وايضا فلا يخفى ان الهواء جسم رطب متخلخل وليس يابس  
 متماسكا فلو فرض ان الهواء المجاور لموضع من الارض المتحرك بالعرض  
 بحركته فلا يجب ان لا تزول محاذاته له ولا ان يتحرك بقدر حركة ذلك  
 الموضع فكيف يبقى ما يكون في ذلك الهواء الخاص محاذيا لذلك الموضع وايضا  
 لو صح ما زعموا وكان الهواء المجاور للارض متحركا بالعرض بحركتها لا تكون  
 حركته العرضية الى المشرق اضعف من هبوه المعتاد في الجهات قطعا بل  
 يكون اشد واقوى منه بقدر سرعة تلك الحركة بالقياس الى هبوه المعتاد  
 فكيف يحس بهبوه الى المغرب وكيف يتحرك الجسم الموضوع فيه الى  
 المغرب بالعرض بتبعية حركته الى المغرب مع كونه معاوقا بتلك الحركة  
 السريعة الشديدة القوية وكيف يتساوى طيران الطائر الى الغرب والشرق  
 في الهواء الراكد الذي لا يحس بهبوه مع ان ما يطير الى الغرب معوق  
 بتلك الحركة الشديدة وما يطير الى الشرق معان على الطيران اليه بتلك  
 الحركة الشديدة وكيف يكون طيران طائر يطير الى الغرب في ربح عاصفة  
 هابة الى الغرب أسرع من طيران طائر يطير الى الشرق في تلك الرياح مع  
 ان ما يعين الطائر الى الشرق على حركته أقوى وما يعوقه أضعف وما يعين

الطائر الى الغرب على حركته اضعف وما يعوقه أقوى وكيف يتساوى السفينتان المتحركتان بنحو واحد من التحريك الجاريتان على ماء راكد في هواء راكد اكد اهما ترخي (١) الى الشرق والاخرى الى الغرب مع ان الاولى معانة على الحركة الشرقية بحركة البحر بل الهواء أيضا بالعرض بحركة الارض والثانية معوقة عنها بها فحركة البحر والهواء بحركة الارض لا يكون أقل وأضعف من حركة الماء الجاري ألينة وكيف تكون السفينة الجارية في الماء الراكد الى جهة هبوب الريح العاصف اذا كانت تلك الجهة غربية اسرع حركة من السفينة الجارية الى الشرق وما يعين الشرقية على حركتها أعنى حركة البحر والهواء المجاور له بحركة الارض أقوى وما يعوقها أعنى عصف الريح اضعف والغربية بالعكس وقس على ذلك سائر الصور التي ذكرناها

وأيضا من المعلوم المشاهد المحسوس ان الهواء اذا تحرك شمالا أو جنوبا أو شرقا أو غربا بالعرض بحركة جسم وكأخيه أحد احس بحركة الهواء واذا تحرك الى خلاف جهة حركة الهواء أحس بمدافعته ومعاوقته فبال من يتحرك الى جهة الغرب لا يحس بمكافحة الهواء المتحرك بالعرض بحركة الارض ولا بحركته ولا بمعاوقته ولا يفرق بين التوجه الى الغرب والحركة اليه وبين التوجه الى الشرق والحركة اليه بشيء من ذلك فالحق ان القول بحركة الارض على الاستدارة كان خزعبيلا يتضمن شذاعات وأباطيل وإنما طولنا الكلام في إبطاله تطويلا وفصلنا القول فيه تفصيلا لان متفلسفة الزمان ضلوا البُله تضليلا وقد عول السفهاء على جزاغاتهم تعميلا وإن لم

يجدوا عليها دليلاً أو لم يستطيعوا إلى إبطالها سبيلاً وأذعنوا بانهم أتقنوا  
الحكمة تحصيلاً وتكميلاً مع انهم لا يفقهون الا قليلاً ثم ان كلا من هذه  
العناصر الاربع ينقلب بعضها الى بعض وللا انقلاب اثنتا عشرة احتمالات  
ستة منها لا انقلاب عنصر الى جاره الملاصق وهو انقلاب النار الى الهواء  
وعكسه وانقلاب الهواء ماء وعكسه والماء أرضاً وعكسه وأربعة منها  
لا انقلاب عنصر الى آخر بواسطة واحدة وهو انقلاب النار الى الماء  
بواسطة الهواء وعكسه وانقلاب الهواء أرضاً بواسطة الماء وعكسه واثنان  
منها لا انقلاب عنصر الى آخر بواسطة اثنين وهو انقلاب النار أرضاً وعكسه  
اما انقلاب النار هواء فلأن النار المنفصلة عن شعلة السراج لو بقيت ناراً  
لزييت ولا حرقت الخيمة والسقف فهي تنقلب هواء وكذا النار الكائنة  
في كور الحدادين اذا خمدت تصير هواء واما عكسه فكما في كور الحدادين  
اذا سدت منافذ الهواء الجديد والح في النفخ في الكير والقول بانه يجوز  
ان يتسخن الهواء تسخناً شديداً يعمل عمل النار كما ان السموم تنضج الا بدان  
وتحرقها مكابرة تكذبها المشاهدة واما انقلاب الهواء ماء فكما يري في  
الطاس المكبوب على جمدة من قطرات الماء كلما تنحيا حدثت قطرات  
اخر فتلك القطرات لا تصعد الطاس من داخله لان الماء لا يصعد بطبعه  
ولانها لو كانت تصعد من داخله لكان الماء الحار أولى بالصعود فوق  
الطاس والنفوذ في مسامه مع انه لا ترى القطرات فوق الطاس المكبوب  
على الماء الحار ولا تظن ان تلك القطرات كانت اجزاء مائية موجودة في  
الهواء المطيف بالطاس فهي تسقط نازلة على الطاس الذي برد لزوال سخونتها  
التي كانت تعوقها عن النزول فبسبب برد الاناء الذي وليها فكثفت وثقلت



فنزلات واجتمعت على الطاس لان وجود الاجزاء المائية في الهواء المطيف  
 بالطاس لا سيما في الصيف غير معقول فان حرارة الهواء تبخر وتصلب  
 الاجزاء المائية فلا يبقى في الهواء المطيف بالطاس جزء مائي ولو فرض بقاء  
 شئ من الاجزاء المائية فيه ونزولها على الطاس لزم نقادها وتناقصها مع  
 انها لا تنفذ ولا تتناقص فاذن تلك القطرات هي الهواء المطيف بالطاس قد  
 انقلب ماء فان قيل لو كانت برودة الطاس توجب انقلاب الهواء ماء فالواجب  
 ان يركب الندى جميع سطح الطاس بلا فرجة لان جميع سطحه بارد  
 والهواء متصل بجميعه وذلك مما تكذبه المشاهدة اذ لا يركب سطحه  
 الا قطرات متفصلة كحبات متفرقة قلنا لا يلزم من إحالة جزء من سطح  
 الطاس الهواء الملاصق به الى الماء إحالة كل جزء من ذلك السطح ما يلاصقه  
 من الهواء الى الماء لجواز وجود مانع أوفوات شرط ولعل الحق ان الندى  
 يحدث في جميع السطح على السواء ويمكن رقيقا جدا وسطح الطاس ليس  
 أملس حقيقيا بل فيه مواضع منخفضة فيجمع فيها من الندى قطرات متفرقة  
 كأنها حبات نعم يتوجه على هذا الدليل انه يجوز ان تكون القطرات المرئية  
 على سطح الطاس اجزاء مائية كثفت فثقلت فنزلت من الابخرة الارضية  
 المطيفة بالطاس المتجددة المجاورة للطاس دائما فتزل عليه مادام باردا ولا  
 يلزم نقادها ولا تناقصها وقد يستدل على انقلاب الهواء ماء بانه قد يكون  
 في قلل الجبال صحو فتصيب هوائها صر فتتجمد ويصير ثلجا أو مطرا وينزل  
 والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك في جبال طبرستان وطوس وغيرهما  
 ويشاهد سكان الجبال أمثال ذلك كثيرا واعررض عليه بانه لو كان برد الهواء  
 باصابة الصر موجبا لانقلابه ماء فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان

قبله يوم الصحو ابرد من يوم المطر فيلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان  
يتغير الفصل والهواء وبجواب عنه بان الاسباب الطبيعية معدّات لهذه الامور  
وليست عللا تامّة لها فبرودة الهواء باصابة الصر تكون معدة لانقلابه  
ماء وليست علة تامّة له حتى يكون انقلابه ماء لازما لبرودته كيف اتفقت  
فقد يفقد مع برودته شرط من شروط انقلابه ماء وقد يوجد معها مانع  
من الانقلاب فلا يلزم استمرار الثلج والمطر في فصل الشتاء ولا في غيره  
واما العكس أعني انقلاب الماء هواء فكما في الابخرة الصاعدة من المياه  
المسخنة فان الاجزاء المائية فيها قلبت هواء سنيا بعد صعودها وكما في الشباب  
المبلولة اذا جفت بحرارة الشمس والهواء وما انقلاب الماء أرضا فكما يشاهد  
في بعض المياه الجارية انها تنعقد بعد خروجها من منابعها أحجارا صلبة  
وأیضا أصحاب الحیل الا كسيرة يعقدون المياه أحجارا ولا يتوهم ان في  
المياه التي يترأى انقلابها أحجارا أجزاء أرضية تنعقد حجرا بعد ما ذهب  
عنها الماء بالتبخّر أو بالنضوب اذ لو كان كذلك كان ما ينعقد حجرا أقل قليل  
بالنسبة الى المياه لان الاجزاء الارضية في تلك المياه في غاية القلة بحيث  
لا يحس بها وليس الامر كذلك فان ما ينعقد حجرا يكون قريب الحجم  
من حجم الماء الذي يتحجر واما عكسه أعني انقلاب الارض ماء فكما  
يجعل أصحاب الاكسیر الاجسام الصلبة الحجرية مياهها بتغييرها بالاحراق  
والسحق ملحاً أو نوشادراً ثم اذ ابتها ويصيرها مياهاً سهالة أو بالقائها  
في المياه الحادة وتحليلها بها وادامة الحيلة عليها حتى تصير مياهها جارية  
وكما يشاهدان الاجزاء الارضية الندية المحترقة تصير ملحاً وتذوب  
بالماء فتصير ماء فهذه الانقلابات الست تكون بلا واسطة فاما الست الباقية

فما كان منها بانقلاب عنصر مجاور له وانقلابه الى عنصر آخر مجاور له  
وهكذا فهو مما لا يرتاب في امكانه ووقوعه بما عرفت وما كان منها بطريق  
الفطرة كانقلاب النار ماء أو أرضا من دون ان ينقلب أولا الى العنصر  
المتوسط فالظاهر من كلام القوم انه غير واقع لكن الشيخ ذكر انه يتكون  
أنواع من الحجارة من النار اذا طفئت وانه كثيرا ما يحدث من النار أجسام  
حديدية وحجرية عند انطفائها يقذفها السحاب الصاعق هذا واذ قد تحقق  
ان هذه العناصر الاربعة ينقلب بعضها بعضا استبان ان العناصر تستحيل  
في كيفياتها فان الهواء قد يتبرد والماء يتسخن والارض أيضا تتسخن والنار  
أيضا تتبرد ولا تزول صورها النوعية عند زوال الكيفيات فلامجال لانكار  
استحالتها في كيفياتها مع تحقق انقلاب بعضها بعضا فان الانقلاب يكون  
مسبقا بالاستحالة فان مادة الماء انما تستعد خلخ الصورة المائية وليس  
الصورة الهوائية يعدد استحالة الماء من البرودة الى السخونة فتحقق  
الاستحالة قبل الانقلاب بل شهادة الحس بالاستحالة أظهر ووقوعها  
بالقياس الى وقوع الانقلاب أكثر فلا يرتبك شيطان الوهم في كون  
النار بردا وسلاما على سيدنا ابراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام بالامر  
الالهي ولا تتبع من ظل فظن ان النار لا تبقى نارا بعد كونها بردا على انه  
يحتمل ان تكون تلك النار قد انقلبت فصارت جنة ذات نهر ورياحين  
بالامر الالهي ولا تعجب من انقلاب قوم غضب الله عليهم أحجارا أو  
قردة وخنازير وقد انكشفت في زماننا هذا في نواحي الجبل الشمالي أشباح  
حجرية كانت دفينة تحت الثرى على أشكال أناسي من ذكور وأنات وولدان  
وجوار وهيا كل حيوانات صغار وكبار لا يرتاب من يشاهدها في انها كانت

اناسي وحيوانات قد انقلبت الى أحجار نعوذ من غضب الله برحمته وبمفوه  
من نعمته ونسأله الاعتصام بتوفيقه وعصمته هذا وقد أنكر جماعة من  
قدماء اليونانيين كانكسا غورس وغيره الاستحالة والانقلاب جميعا وهم  
فرقتان فرقة وهم أصحاب البروز والكمون زعمت ان العناصر الاربعة  
لا توجد على صرافتها بل مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية  
كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغيرها وانما يسمى الغالب  
الظاهر منها فما يرى ماء فيه أجزاء مائية بارزة يحس بها ويرودها وفيه  
أجزاء هوائية ونارية كامنة لا يحس بها ولا بحرارتها ثم اذا لاقته النار والهواء  
برزت الاجزاء الكامنة الهوائية أو النارية وغلبت الاجزاء المائية فاحس  
بها وبجرها فظن ان الماء صار هواء وان البارد صار حارا وفرقة وهم أصحاب  
الخليط ظنت ان ذلك ليس على سبيل بروز الكامن بل الماء بنفوذ أجزاء  
هوائية أو نارية فيه من خارج يتسخن مثلا فهذه المذهبان يشتركان  
في ان الماء مثلا لم ينقلب هواء ولم يستحل حارا بل الهواء هواء يتخالطه والحار  
نار تتخالطه ويتفارقان في ان أحدهما يرى ان النار والهواء كانا كامنين في الماء  
فبرزوا والآخرون النار والهواء نقدا فيه من خارج والذي دعاهم الى ارتكاب  
أحد هذين القولين ان الكون اما ان يكون عن لا شيء وهو صريح البطلان  
أو عن شيء فان كان ذلك الشيء هو هذا الكائن بعينه فلا كون وان كان غيره  
فيلزم ان يصير شيئا وهو باطل لان الشيء الاول ان كان باقيا فهو لم يصير  
شيئا وان انعدم فقد صار لا شيئا محض لا شيئا آخر وان الاستحالة في الكيفيات  
انما تمكن لو كانت اعراضا يمكن زوالها عن موضوعاتها مع انها جواهر على  
ما يظنه بعضهم أو اعراض لا يمكن ان تفارق موضوعاتها بل تبطل ذوات

الموضوعات اذا فارقها والجواب ان الكون عبارة عن ان تخلع المادة صورة كانت فيها وتلبس صورة أخرى فمعنى صيرورة الهواء ماء ان المادة كانت متلبسة بالصورة الهوائية ثم خلعتا وتلبست بالصورة المائية فالهواء لم يصير لاشيئا محضا بل زالت صورته وبقيت مادته فلا يلزم محذور وانه قد ثبت في العلم الاعلى ان الكيفيات اعراض يمكن زوالها عن موضوعاتها والشيخ قد ابطال المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا وتبقى في ظاهرها وباطنها لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرفة اياها بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمد لا تمتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الارض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حال الاشتعال مع هذه النارية الباقية وكذا النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصر اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والا حساس لما في باطنه واعررض عليه الامام بان حرارة الادوية الحارة انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والارض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحى بالخاصية قلنا هذا قول بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهو خلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه المحقق الطوسي بان الاجزاء النارية في الادوية انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج ومثل ذلك لا يمكن على مذهب هؤلاء لانهم لا يقولون بالمزاج وابطال المذهب الثاني أولا بان السخونة تحدث بالحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من دون



حصول نارية غريبة يمكن تفوذها في المتسخن كالحكوك وهو الشئ اليابس  
الصاب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتي يابستين فان المحكوك منها  
يحمى بل يحترق من دون نار فيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكالتدخل  
وهو الذي يجعل قوامه رقيقا متخلخلا كهواء الكبر بالخاص النفع  
فيه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لانه لا محالة وذلك لان  
السخونة مستلزمة للتدخل بالحركة الشديدة المقتضية لركة القوام وكالتدخل  
وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن  
ايضا وثانيا بان المائين المتشابهين اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف  
اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل على الفراغ  
والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المائع  
لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون  
الآخر وليس الامر كذلك وثالثا بان الاناء المصوم (١) المقدم على تقدير  
هذا المذهب يجب ان يمنع عن تسخن مافيه تسخنا بالغالا متناع دخول شئ  
يعتمد به فيه الابد خروج شئ يعتمد به منه اذ التدخل محال وليس كذلك  
رابعا بان القماقم (٢) الصياحة اذا ملئت ماء وشد رأسها شدا محكما ووضعت  
على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصبح صيحة  
عظيمة هائلة يتنفّر عنه الدواب فحدوث السخونة والنار في داخلها مع امتناع  
دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذا ان  
الوجهان وان كانا متقاربين لكن ليس مرجعهما واحدا كما قيل لان الثاني

(١) المصوم المسدود والمقدم الذي وضع في فمه قدام

(٢) جمع ققم كهذه آنية معروفة والصياحة فعالة من الصياح

منهما يدل على الكون والاستحالة معا والاول لا يدل الا على الاستحالة فقط وخامسا بان الجمد يبرد ما فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد بل تنزل بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة

﴿فصل في المزاج﴾ هذه البسائط اذا تصغرت واجتمعت وتماست وتفاعلت بعضها في بعض بكيفياتها المتضادة وكسرت صورة كل منها كيفية الاخر تحصل كيفية متوسطة توسط ما بين الكيفيات المتضادة متشابهة في اجزاء المركب وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج وههنا مباحث

الاول ان تفاعل العناصر بعضها في بعض يحتمل احتمالات ست لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعلة فذهب البعض الى ان الفاعل هو الكيفية والمنفعلة هو المادة قالوا لان المادة لا يمكن ان تكون فاعلة لان شأنها القبول والانفعال لا الفعل والتأثير والصورة لا يمكن ان تكون منفعلة اذ ليس من شأنها القبول فلم يبق الا ان تكون المادة او الكيفية منفعلة والصورة او الكيفية فاعلة لكن الصورة ليست فاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت الحرارة والبرودة حصل هناك كيفية متوسطة بينهما مع انه ليس هناك الا صورة واحدة مائية والكيفية ليست منفعلة لان افعال الكيفيتين المتضادتين وانكسارهما اما ان يكون معاً وعلى التعاقب وعلى الاول يلزم وجود الكيفيتين الكاسرتين على صراقتها عند انكسارهما واللازم صريح البطلان اما الملازمة فلان تحقق الانكسار بلا وجود الكاسر محال والكاسر هو الكيفية الصرفة الغير المنكسرة وعلى الثاني يكون انكسار احدى الكيفيتين مقدماً على انكسار الكيفية الاخرى فعند انكسار الاخرى تكون الكيفية المنكسرة المغلوبة الاولى كاسرة غالبية

وهو أيضا باطل فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة  
واعترض عليه بوجوه الاول انه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة بتوسط  
الكيفية والماء الحار اذا امتزج بالماء البارد فصورته انما تفعل التسخين في  
الماء البارد وبواسطة الحرارة العرضية فلا نسلم ان صورته ليست فاعلة غاية  
الامر انها ليست فاعلة لا بواسطة الحرارة العرضية الثانية ان انفصال مادة  
أحد العناصر عن كيفية الآخر ليس الا بتكيفها بكيفية من جنس الكيفية  
الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفصلة  
ففعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاولى فيلزم  
كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان  
تكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل  
الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى  
وذهب البعض الى ان الفاعل هو الصورة وان المنفعل هو المادة والكيفية  
المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعالها والمعد يجوز انعدامه عند تأثير العلة في  
معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد  
عند تأثير الصورة في تلك المواد فلا يلزم كون الكاسر منكسرا ولا كون  
المنكسر كاسرا ولا كون المعدوم مؤثرا وأورد عليه بان اعداد كل كيفية  
لمادة الاخرى لا يتصور الا بحالاتها في كيفياتها فاعداد الكيفية الاولى لمادة  
الاخرى اما ان يكون حال اعداد الاخرى لمادة الاولى فيكون اعداد  
الاولى لمادة الاخرى باحالة مادة الاخرى الى غيرها فلا تكون الاخرى  
باقية حين اعداد الاولى لمادتها في مادتها ويكون اعداد الاخرى لمادة الاولى  
باحالة مادة الاولى الى غيرها فلا تكون الاولى باقية حين اعداد الاخرى

لمادتها في مادتها فيكون الكيفيتان حين الاعداد معدومتين فكيف تكونان  
معدتين واما ان يكون اعداد الاولى لمادة الاخرى قبل اعداد الاخرى  
لمادة الاولى فيكون اعداد الاولى لمادة الاخرى باحالة مادة الاخرى فتصير  
الاخرى معدومة فكيف تكون معدة لمادة الاولى بعد انعدامها واما ان  
يكون اعداد الاولى لمادة الاولى بعد اعداد الاخرى لمادة الاولى  
فتكون الاولى قد انعدمت حين اعداد الاخرى لمادتها فكيف تكون  
بعد ذلك معدة لمادة الاخرى فلا محيص عن الاشكال وذهب البعض الى  
انه لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفياتها  
متصغرة متماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة وحدوث كيفية أخرى  
متوسطة بينها فائضة من المبدأ الفياض على تلك العناصر وأورد عليه بان  
تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها تكون متفاوتة في الاستعداد  
فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل وذهب البعض الى انه  
يجوز ان تكون كيفية واحدة غالبية ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين  
فتكون غالبية من تلك الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة وأورد  
عليه أولا بان كون الصورة فاعلة يتوقف على كون كيفيتها غالبية فلو توقف  
كون الكيفية غالبية على كون الصورة فاعلة لزم الدور وثانيا بان انكسار  
الكيفية ومغلوبيتها عبارة عن انعدامها وحدوث كيفية أخرى في المادة  
أضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبية ومغلوبة ولو من جهتين  
وذهب البعض الا ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر  
سورة الكيفية لانفسها فالحرارة تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر  
سورة الحرارة فانكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة

الحرارة بل يحصل بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد  
البرد يكسر سورة برودته وانكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة  
البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البارد اذا امتزج بالماء  
الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارته فالانكسار ان معا ولا يمتنع بقاء  
الكاسرين حال حصول الانكسارين فان الكاسر لسورة الحرارة كلما كان نفس  
البرودة والكاسر لسورة البرودة نفس الحرارة كان الكاسر باقيا حال الانكسار  
وبعده ضرورة ان الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج ولا يستحيل  
ان يصير المنكسر كاسرا اذ قد بينا ان الكيفية المنكسرة قد تكسر سورة  
ضدها واعترض عليه بان معنى انكسار سورة الكيفية بشي ان يستحيل  
ذلك الشيء من كيفية أقوى الى كيفية أضعف بان تنعدم الكيفية  
القوية وتحدث الكيفية الضعيفة فانكسار ان كانا معا لزم ان تكون  
الكيفيات الكاسرتان مقصودتين حال وجود انكسار ضرورة  
وجود المؤثر حال وجود الاثر ومعدومتين أيضا في تلك الحالة تحقيقاً  
لمعنى الانكسار وان كان أحداً لانكسارين متقدماً على الآخر لزم ان تعود  
الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها لتصبح كاسرة من غير  
سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة البرودة الماء مثلاً ان  
كان متقدماً على انكسار سورة حرارة النار لزم ان تنعدم تلك البرودة  
الشديدة في الماء وتحدث فيه برودة أضعف منها ثم انكسار سورة حرارة  
النار بعد ذلك لا يتصور الا بان تعود تلك البرودة الشديدة التي كانت قد  
انعدمت عن الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب يقتضي  
عودها ولا يجوز ان تكون الصورة النوعية المائية مقتضية لذلك والاما



انعدمت بعد وجودها لا يقال الحرارة الكاسرة تمنعها من مقتضاها لا نأقول  
 فحينئذ يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا  
 تزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ماذا كرت  
 انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة اما اذا كان الكاسر  
 لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا تكسر سورة  
 الحرارة البرودة الشديدة وتكسر بها البرودة الضعيفة هكذا وقع القيل والقال  
 ودار الجواب والسؤال ولعل التحقيق في هذا المقام ان الصور النوعية للبسائط  
 تقتضي كفيات في أجسامها بذاتها كالطبيعة النارية تقتضي الحرارة واليبوسة  
 في النار بذاتها والطبيعة الهوائية تقتضي الحرارة والرطوبة في الهواء بذاتها  
 والطبيعة المائية تقتضي البرودة والرطوبة في الماء بذاتها والطبيعة الارضية  
 تقتضي البرودة واليبوسة في الارض بذاتها وكما ان تلك الطبائع تقتضي تلك  
 الكيفيات بذواتها في أجسامها كذلك تقتضي تلك الطبائع حدوث تلك  
 الكيفيات في أجسام تجاور أجسامها وتماسها وتمازجها بواسطة كفياتها  
 الذاتية او بواسطة كفياتها العرضية فالطبيعة النارية تقتضي حدوث حرارة في  
 جسم يماس النار أو يمازجها أو يجاورها بواسطة حرارتها الذاتية وطبيعة  
 الماء تقتضي حدوث برودة فيما يماسه أو يمازجه أو يجاوره بواسطة برودته  
 الذاتية وطبيعته تقتضي حدوث حرارة فيما تماسه أو يمازجه أو يجاوره ان كان في  
 الماء حرارة غريبة بواسطة حرارته العرضية ولا تقتضي طبيعة جسم حدوث  
 كيفية في جسم آخر يماسه أو يمازجه أو يجاوره اذ لم تكن فيه كيفية مخالفة  
 لذلك الجسم مثلاً اذا كان في النار كيفية متوسطة ومازجها أو جاورها جسم فيه  
 مثل تلك الكيفية المتوسطة لم تحدث طبيعة النار في الجسم المجاور كيفية

أصلاً وكذا إذا مزج ماء بارداً بارداً لم تحدث طبيعة الماء فيه برودة فتخالف كقيمتي الممتزجين أو المتماثلين شرط في تفاعلها وتأثير طبيعة أحدهما في الآخر وتأثير أحدهما من طبيعة الآخر سواء كانت الكيفيتان متضادتين كأن يكون في أحدهما حرارة وفي الآخر برودة وفي أحدهما يبوسة وفي الآخر رطوبة أو متخالفتين نحو ما من التخالف كأن يكون في أحدهما حرارة أو برودة شديدة وفي الآخر حرارة أو برودة ضعيفة كما في مزج الماء الشديد السخونة أو الشديد البرودة بالماء الفاتر والقليل البارد فإذا امتزج جسمان مختلفا الكيفية سواء كانت كقيمتاهما ذاتيتين أو عرضيتين أو كيفية أحدهما ذاتية وكيفية الآخر عرضية وسواء كانت كقيمتاهما متضادتين أو متخالفتين نحو ما من التخالف فعملت طبيعة كل منهما بواسطة كيفية في الآخر فعلا وكسرت بأعداد كقيمتيه الغير المنكسرة بعد الامتزاج كيفية الآخر وتكون كقيمتاهما في آن المصادفة والامتزاج على صرافتهما جسما كأننا قبل المصادفة والامتزاج وتكون تانك الكيفيتان الصرقتان الغير المنكسرتين آتين بفعل الطبيعتين معدتين لهما في فعلهما فيستعد كل من الجسمين بعد امتزاجهما لأن يخلع كقيمتيه الصرفة ويتكيف بكيفية مناسبة للكيفية التي كانت في ممزجه وأعدت طبيعة ذلك الممازج للتأثير في هذا الجسم فيتحرك كل من الجسمين من كقيمتيه الصرفة إلى الكيفية المتوسطة فتزول عنهما كقيمتاهما الصرقتان وتحصل فيهما كقيمة مناسبة للكيفية المعدة المذكورة ولا يزالان يتحركان في الكيفية إلى أن تتشابه الكيفية فيهما فتلك الكيفية المتشابهة هي الممازج فالمنفعل هو كل من البسائط التي تتصغر وتمتزج والفاعل طبيعة كل منها تزيل عن الآخر كقيمتيه وتحدث فيه كقيمة مناسبة لكقيمتها بأعداد كقيمتها التي لا تنعدم حال الامتزاج وإنما

تندم بعده وكيفية كل منها قبل انكسارها وانعدامها في آن امتزاجها معدة  
 فلا يجب بقاؤها بعد تحرك كل من تلك البسائط واستحالتها في الكيفية ولا  
 حين حصول الكيفية المتوسطة فانكسار كل من كيفيات تلك البسائط  
 الممتزجة مما لانه بعد امتزاجها يتحرك كل من تلك البسائط واستحالت  
 في الكيفية وفي آن الامتزاج لان انكسار لواحد من تلك الكيفيات ولا يلزم  
 ان يكون المدموم مؤثراً لان الكيفية التي انكسرت وانعدمت بعد الامتزاج  
 ليست مؤثرة بل معدة فلا يرد الاشكال على المذهب الثاني أو يقال ان فاعل  
 كل كيفية هو المبدأ الفياض واجتماع العناصر على صرافة كيفياتها متصغرة  
 متماسة معد لزوال تلك الكيفيات الصرفة يستعد الممتزج المركب من تلك  
 العناصر لان تفيض عليه من المبدأ الفياض كيفية متوسطة متشابهة ولا  
 يرد عليه ان تلك الاجزاء المتصغرة التي خامت كيفياتها تكون متفاوتة في  
 الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل وذلك لان  
 تفاوت تلك الاجزاء في الاستعداد حين بدء امتزاجها مسلم لكن الكيفية  
 المتوسطة لا تفيض عليها في بدء امتزاجها بل بعد الامتزاج تندرج تلك الاجزاء  
 في الكيفيات وتتحرك في الاستعدادات فلا تزال تندرج في الاستعدادات  
 حتى يتم نصاب الاستعداد فحين كمل استعدادها فاضت عليها الكيفية  
 المتوسطة فحين تمام استعدادها لا يكون بين تلك الاجزاء في ذلك الاستعداد  
 تفاوت وليعتبر بحال الترياق وغيره من المعاجين فان الكيفية الترياقية  
 لا تفيض على اجزاء الترياق بمجرد اجتماعها وامتزاجها بل اذا استمر  
 امتزاجها مدة وتدرجت في الاستعدادات زماناً وكل استعدادها فاضت  
 عليها الكيفية الترياقية المتشابهة في الكل أو يقال بناء على أصول الاشاعرة

ان العادة الالهية قد جرت بان تفيض على العناصر المجتمعة المتمزجة اذا استدع  
امتزاجها زماناً كيفية متوسطة من دون ان يكون هناك تفاعل بينها وكسر  
وانكسار فيما بين كيفياتها وهذا وان كان هو الحق الحقيق بالقبول لكن  
لا يناسب ما خلقه الفلاسفة من الاصول أو يقال ان الكيفيات الاربعة أعني  
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وان كان لها مراتب بحسب الشدة  
والضعف لكن كلا منها واحدة بحسب الماهية العامة فالجزء الناري اذا  
امتزج بالجزء المائي مثلاً فالجزء الناري وان خلع مرتبته من الحرارة بعد  
الامتزاج لكن لا يخلع الحرارة التي تربو على الكيفية المتوسطة مطلقاً ما لم  
تفرض الكيفية المتوسطة المتشابهة على جميع الاجزاء وكذا الجزء المائي  
وان خلع مرتبته من البرودة بعد الامتزاج لكن لا يخلع البرودة التي تربو  
على الكيفية المتوسطة مطلقاً ما لم تفرض الكيفية المتوسطة المتشابهة على جميع  
الاجزاء فالجزء الناري يتدرج من المرتبة الشديدة من الحرارة بسبب كسر  
برودة الجزء المائي المتمزج به اياها الى المرتبة الضعيفة من الحرارة شيئاً  
فشيئاً والجزء المائي يتدرج من المرتبة الشديدة من البرودة بسبب كسر  
حرارة الجزء الناري المتمزج به اياها الى المرتبة الضعيفة من البرودة شيئاً  
فشيئاً فالحرارة كاسرة ومنكسرة معا والبرودة كاسرة ومنكسرة معاً فمعنى  
انكسارهما انحطاطهما عن المرتبة الشديدة وانحطاط الحرارة عنهما انما  
هو لامتزاج الجزء الناري بمافيها برودة فانحطاط الحرارة عنهما انما هو بالبرودة  
وانحطاط البرودة عن المرتبة الشديدة انما هو لامتزاجها بمافيها حرارة  
فانحطاطها عنهما انما هو بالبرودة فالحرارة كاسرة للبرودة لان البرودة تنحط  
بها ومنكسرة بالبرودة لانها تنحط بها ولا يلزم الدور ولا ضير في كون

كيفية واحدة بالعموم غالبية ومغلوبة كما صورنا من ان كيفية كل واحد  
 من العناصر على صرافتها من دون انكسار موجودة في آن الامتزاج وكل  
 من تلك الكيفيات الصرفة الغير المنكسرة الموجودة في آن الامتزاج معدة  
 لان يتحرك كل من الاجسام الممازجة للجسم الذي فيه تلك الكيفية الصرفة  
 الى ما هو اضعف منها فكل منها كاسرة حال الامتزاج منكسرة بعده ومعنى  
 انكسارها بعد الامتزاج انعدامها وحدث كيفيات اضعف منها وفقه  
 الامر ان انكسار كيفية جسم انما يكون بحركة ذلك الجسم من مرتبة  
 شديدة من جنس تلك الكيفية الى مرتبة ضعيفة منه والحركة لا تقع في آن  
 فلا يمكن انكسار كيفيات البسائط في آن امتزاجها ثم اذا تحركت تلك البسائط  
 بعد امتزاجها في الكيفيات ففي كل آن يفرض في زمان حركتها يكون في كل  
 منها كيفية تكون كاسرة للكيفية التي هي في الآخر في ذلك الآن فتتكسر  
 كيفية كل منها أي تنحط عن تلك المرتبة التي كانت في ذلك الآن مرتبة  
 اضعف منها بعد ذلك الآن فكل مرتبة من مراتب الكيفيات التي تكون  
 في تلك البسائط في الآتات المفروضة زمان حركتها معدة للمرتبة التي تكون  
 بعده ولا يجتمع معها الى ان تنتهي الحركة الى الكيفية المتوسطة المتشابهة في الكل  
 فاذا تشابهت الكيفية في الكل انقطع الفعل والانفعال والكسر والانكسار لان  
 الفعل والانفعال من الاجسام انما يتصور اذا تخالفت كيفياتها على ما مر فان اراد  
 صاحب المذهب الرابع هذا المعنى الذي صورناه فلا بأس عليه وان اراد  
 ان الكيفية الصرفة الواحدة الشخصية تكون كاسرة ومنكسرة فقد اُحال  
 فان انكسار الكيفية انعدامها فكيف تكون كيفية واحدة شخصية موجودة  
 ومعدومة معا في حالة واحدة واما قول من قال ان الفاعل الكاسر هو نفس



الكيفية والمنفعل المنكسر سورتها لانفسها فاني لم أحصله بعد لانه ان أراد  
بسورة الكيفية التي حكم بانكسارها مرتبة خاصة معينة من شدة الكيفية  
وبنفس الكيفية ماهيتها في ضمن مرتبة بين مراتبها كما يدل عليه كلامه حيث  
نفى وجود سورة الحرارة في الماء الفاتر وسورة البرودة في الماء القليل البارد  
فلا شك ان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البارد تنكسر حرارة الماء  
الفاتر أيضا ولا تبقى فيه حرارته التي كانت قبل فيبين أي شيء انكسر هناك  
انفس الحرارة أم سورتها ولا يمكنه ان يقول انكسرت سورة الحرارة اذ  
ليس هناك سورة الحرارة بالمعنى الذي ذكر وان قال انه قد انكسرت  
هناك نفس الحرارة فقد بطل قوله ان المنفعل المنكسر سورة الحرارة لا  
نفسها وأيضا اذا امتزج الماء الفاتر بالماء الشديد الحرارة فلا شك في انه  
تزول بالامتزاج شدة الماء الشديد الحرارة وتزداد به حرارة الماء الفاتر مما  
كان قبل فالفاعل في زيادة حرارة الماء الفاتر الكاسر لكيفيته السابقة اما ان  
يكون سورة حرارة الماء الشديد الحر فيلزم ان يكون الفاعل الكاسر سورة  
الكيفية لانفس الكيفية على خلاف ما زعم أو يكون هو نفس كيفية الحرارة  
وهو غير معقول لان نفس كيفية الحرارة أعني ماهيتها موجودة في الماء  
الفاتر أيضا والفعل والانفعال بين الشيء ونفسه غير معقول وقد سبق انه  
لا بد في الفعل والانفعال من التخالف وان أراد بسورة الكيفية اية مرتبة  
كانت من مراتبها سواء كانت شديدة أو ضعيفة أي مرتبة من مراتب  
الكيفيات الاربع مخالفة للكيفية المتشابهة وبنفس الكيفية نفس ماهيتها المطلقة  
المتحققة في جميع المراتب فيكون في الماء الفاتر أيضا سورة الحرارة وفي  
الماء القليل البارد أيضا سورة البرودة فيكون الفاعل الكاسر في صورة

منزج الماء الشديد البرد بالماء الفاتر سورة حرارة الماء الفاتر لا نفس الكيفية  
وفي صورة منزج الماء الشديد السخونة بالماء القليل البرد سورة برودة الماء  
القليل البرد لا نفس الكيفيتين كما زعمه فلا معنى لاستشهاده بهاتين الصورتين  
على ان الكاسر الفاعل هو نفس الكيفية لا سورتها على انه لا يرتاب في ان  
الجسم الشديد السخونة كالنار اذا امتزج بالماء الشديد البرودة تنكسر شدة  
سخونته وانكسارها دون انكسارها اذا امتزج بالماء القليل البرد مع ان  
الكاسر سورة السخونة عنده نفس البرودة ولا تفاوت

في نفس البرودة بين الماء الشديد البرودة وبين الماء القليل البرد فيلزم ان  
لا يكون بين الانكسارين تفاوت مع انه خلاف البداة فتبين ان التفاوت  
بين الانكسارين انما هو لان الكاسر في الصورتين متفاوت فلا محيد عن  
القول بكون سورة الكيفية كاسرة وأيضا ان كان مراده بنفس الكيفية  
التي حكم بكونها فاعلة كاسرة نفس ماهيتها المطلقة المتحققة في جميع مراتب  
الشدة والضعف وبسورة الكيفية مرتبة من مراتبها شديدة كانت او ضعيفة  
فلا يخفى ان كونه كاسرة لسورة الكيفية المخالفة لها انما يكون بتحققها  
في ضمن مرتبة خاصة من مراتب الشدة والضعف وتلك المرتبة هي سورتها  
على هذا الشق فتكون سورة الكيفية كاسرة فاعلة على خلاف ما زعم وان  
كان مراده بنفس الكيفية التي حكم بانها الفاعلة الكاسرة المرتبة الضعيفة  
منها وبسورة الكيفية التي حكم بانها المنكسرة المنفعلة المرتبة الشديدة  
منها فلا يخفى ان الكسر تدريجي يحصل شيئا فشيئا في كل آن من زمان الكسر  
وكل جزء من ذلك الزمان تكون الكيفية الحادثة فيه ضعيفة بالقياس الى  
الكيفية التي كانت قبلها وكاسرة فاعلة لزوالتها اعني انكسارها على زعم هذا

القاتل وهكذا الى ان تحصل الكيفية المزاجية المتوسطة المتشابهة فتكون الكيفية المزاجية كاسرة فاعلة لانكسار الكيفية التي قبلها فليس هناك كيفية أخرى يستند اليها كسر الكيفية التي هي قبل الكيفية المزاجية فيازم تقدم حدوث الكيفيات الضعيفة اللاحقة على زوال الكيفيات الشديدة السابقة وتقدم حدوث الكيفية المزاجية على زوال ما قبلها مع ان الامر بالعكس وبالجملة فلعل لكلامه معنى لست أحصله فتحقق ان العناصر الاربعة اذا تصغرت وامتزجت وحصل التماس التام بينها حصل بينها تفاعل تام وفعالت صورة كل منها في عنصر آخر بكيفيته المضادة لكيفية الآخر فخصات كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربعة متشابهة في جميع الاجزاء حتى يكون في الجزء الناري مثلاً ككيفية مثلها في الجزء المائي والجزء الهوائي والجزء الارضي بحيث يستبرد كل جزء منها بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد ويسترطب بالقياس الى اليابس ويستيبس بالقياس الى الرطب فتلك الكيفية هي المزاج وانما شرط التماس التام بينها في حصول الكيفية المزاجية لان التفاعل التام بين تلك الاجسام انما يكون بتجاورها فكما كان التجاور اتم كان التفاعل ابلغ والتماس غاية التجاور فكما كان التماس بينها اتم كان التفاعل بينها ابلغ والتماس التام بينها انما يكون اذا تصغرت جدا اذا التماس بين الاجسام انما يكون بالسطوح لان تلاقيها انما يكون باطرافها ونهاياتها وهي السطوح فكما كانت السطوح أكثر كان التفاعل المعلن بتلاقيها أكثر ومتى كانت أقل كان أقل وكثرة السطوح انما تكون بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء انما تكون بتصغرها فكما كان تصغرها أكثر كان التفاعل بينها ابلغ وهذا ظاهر اما ان التفاعل التام بينها انما يكون

بتجاورها فلما ذكره الشيخ من ان التجاور لو لم يكن شرطاً في هذا التفاعل  
فاما ان يعتبر فيه نسبة أخرى وضعية أولاً يعتبر فيه شئ من النسب الوضعية  
بل يحصل التفاعل كيف اتفق والثاني باطل والا كان الماء يتسخن بسبب  
نار موجودة على بعد مائة فرسخ منه وهو ضروري البطلان فتعين الاول  
وهو ان يعتبر في ذلك التفاعل نسبة وضعية تقتضي نوعاً من المحاذاة والقرب  
فحينئذ اما ان يسخن المتوسط بينهما (١) اولاً يسخن وعلى الثاني لا يسخن  
المنفعل الأبعد أيضاً بالطريق الاولى وعلى الاول يكون المتسخن المتوسط  
القريب مؤثراً في المنفعل البعيد بالمجاورة وهو المطلوب واعترض عليه الامام  
بان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة منها فانها  
لا تسخن الافلاك ولا الطبقة الزهريرية من الهواء وتضيء الارض ولا تضيء  
الاجسام المتوسطة بينها وبين الارض لانها شفافة وكذلك المرئي يؤثر في  
العين ولا يؤثر فيما بينهما فان قيل ان المتوقف على التماس هو التفاعل من  
الجانبيين ولا تفاعل في الصور المذكورة فلا نقض بها قلنا لما جاز تأثير احد  
جسمين في الآخر من غير ملاقاته جاز تأثير الآخر فيه أيضاً من غير ملاقاته  
وحجتكم ان صحت كانت مانعة من تأثير أحدهما في الآخر أيضاً ثم قال  
والحق في هذا الموضع ان يقال الكلام انما هو في اجزاء الممتزج وهي لا محالة  
تكون متلاقية ونحن لا نمنع ان ينفعل عنصر من عنصر آخر من غير ملاقاته  
هذا كلامه والحاصل ان المزاج انما يحصل بالتماس التام المستلزم للتفاعل  
البالغ الى توسط الكيفية ولو وقع تفاعل بالتماس تام لا تحصل الكيفية  
المتوسطة المزاجية ولو أمكن التأثير والتأثر بل على تقدير تصغر العناصر وتماسها

أيضا لو بقيت كيفياتها على صرافتها وان كان الحس لا يميز بينها بل بحس بكيفية  
كانها واحدة لاجل المجاورة لا يحصل المزاج بل يسمى ذلك بالامتزاج  
ولمّا كنت قد دريت بما تلونا عليك من التفصيل ان الفاعل في هذا التفاعل  
المأخوذ في تعريف المزاج هي صور البسائط وكيفياتها معدات وان أسند  
الفاعل الى الكيفيات لكونها معدات لم يبعد فما قال الشيخ في كليات القانون  
من ان المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر  
متصغرة الاجزاء لتماس كل واحد منها أكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها  
بعضها في بعض حدث عن جعلها كيفية متشابهة في جميعها ليس عليه  
باس والضمير في قوله تفاعلت راجع الى قوله عناصر متصغرة الاجزاء لا  
الى الكيفيات حتى يظن انه جعل الكيفيات فاعلة بوساطة القوى اعني  
الصور النوعية والواقع عكس ذلك بل معنى كلامه ان العناصر المتصغرة  
الاجزاء التماس غاية التماس اذا تفاعلت بصورها النوعية بعضها في بعض  
حدث عن جعلها كيفية متشابهة في جميعها وانما أسند التفاعل في صدر  
كلامه الى الكيفيات المتضادة لانها وسائط لفعل الصور النوعية  
ومعدات لها والله اعلم بمراد عباده وقد افضي بنا الكلام الى الاسهاب  
لما عرض لارباب الالباب في هذا الباب من الاضطراب والله  
الموفق للصواب

### — ❦ — المبحث الثاني ❦ —

المركبات تتولد من هذه البسائط الاربعة فهي من حيث انها يتركب  
منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى



عناصر ومن حيث انها يحصل بتنفيذها عالم الكون والفساد تسمى أركاناً  
ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الآخر تسمى أصول الكون والفساد  
والدليل على كون المركبات متولدة منها وجهان الاول ان المركبات اذا  
حلت بالقرع والانبقيق يظهر منها اجزاء أرضية ومائية فذلك يدل على ان  
الاجزاء الارضية والمائية كانتا موجودتين فيه تفرقتها الحرارة التي من  
شأنها تفريق المختلفات واما وجود الاجزاء الهوائية فيها فلانها لو لم يكن  
فيها اجزاء هوائية كانت المركبات في غاية الاندماج والرصانة ولكانت  
أحجام الاجزاء الارضية والمائية التي تحلت اليها المركبات مساوية لأحجام  
المركبات واما وجود الاجزاء النارية فيها فلان اجتماع الاجزاء الارضية  
والمائية والهوائية في المركبات يحتاج الى جامع مفيد لنضج وطبخ موجب  
لحصول مزاج يستتبع صورة نوعية مانعة من التفرق وذلك الجامع هي  
الحرارة النارية الغالبة وهذا الوجه اقناعي لا يفيد اليقين اماؤلا فلان شأن  
الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات لا جمع المختلفات التي هي الماء  
والارض والهواء نعم اذا اشتدت الحرارة وأفتت الرطوبات بقيت المختلفات  
مجتمعة لليبوسة الموجبة لعسر الانفكاك والحق ان المزاج لا يكون الا بحرارة  
منضجة او طابخة وكون شأن الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات انما  
هو اذا كانت الحرارة غالبة على سائر الكيفيات ولكنها حينئذ لا تكون  
منضجة وطابخة واما ثانيا فلان الحرارة القائمة بالجزء الناري انما تؤثر في  
الجزء الارضي والمائي اذا حصل الاجتماع بينهما ويدوم ريثما يحصل التأثير  
والتأثر فلا بد لهما من جامع آخر غير الحرارة النارية حتى تفيدهما النار طبخا  
ونضجا وتحدث الصورة النوعية المانعة من التفرق فلم لا يجوز ان يكون

ذلك السبب الجامع هو لما منع من التفرق لا الصورة النوعية الحادثة من  
طبخ النار ونضجها لباقي الاجزاء فلا يحتاج الى الجزء الناري والحق ان  
الجامع بين الجزء الارضي والمائي غير الحرارة النارية بدون النضج والطبخ  
لا يكفي لحصول الكيفية المزاجية فلا تحصل الحقيقة المركبة بدون الحرارة  
النارية واما ثالثا فلان اختلاط الرطب باليابس مفيد للاستمسك عندهم  
فلا يحتاج الى جامع آخر والحق مامر من ان مطلق الجامع لا يكفي لحصول  
المزاج بل لابد فيه من طبخ ونضج واما رابعا فلان الهواء حار فلم لا يجوز  
ان يكون هو المنضج والطابخ من دون حاجة الى الجزء الناري والحق ان  
هذا مكابرة واما خامسا فلان كون تخلخل الاجسام بواسطة الهواء المتداخل  
فيها ممنوع لجواز ان يكون تخلخلها من قبيل الانتفاش كما في القطن وهذا  
أيضا مكابرة وانتفاش القطن أيضا من جهة الهواء المتداخل فيه واما سادسا  
فلان تحليل المركب الى الجزء الارضي والمائي لا يفيد الجزم بتركبه  
منهما لجواز حدوثهما عند التحليل وهذا أيضا مكابرة اذ التحليل انما  
يكون الى مائنه التركيب الثاني اننا نشاهد حدوث النبات من اجتماع الماء  
والتراب ولا بد فيه من هواء متخلل وحرارة طابخة لئلا يفسد لانا اذا ألقينا  
البذر في الماء والتراب بحيث لا يصل اليه الهواء أو حر الشمس أو لا يكونان  
على ما ينبغي يفسد البذر ولا ينبت فعلم ان النبات مركب من العناصر  
الاربعة ولما كان تكون الانسان من الدم والدم يتكون من الغذاء والغذاء اما  
حيوان أو نبات وتكون الحيوان وازدياد حجمه وبقاؤه اما بالنبات كما في بعض  
الحيوانات أو بحيوان آخر حاله كذلك كما في الجوارح فالكل آيل الى حصولها  
من العناصر الاربعة وهذا أيضا اقناعي اما أولا فلان الحرارة الطابخة لا يلزم ان

تكون هي الحرارة النارية واما ثانيا فلان ما ذكر استدلال بطريق الدوران وهو لا يفيد القطع فيجوز ان يحدث مركب بنحو آخر غير ما ذكر والذين شككوا في تركيب المواليد الثلاثة من العناصر الاربعة قالوا أولا ان النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تكون عن غيرها لان استعداد الجزء الخاطب بغير النار لقبول الصورة النارية أضعف من استعداده لقبول غيرها واستعداده لقبول صورة ما يخالطه أقوى لاجل الاختلاط. والمجاورة والجواب أولا بالنقض بالنار الموجودة عندنا وثانيا ان المعد كمتحان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صار الاستعداد لقبول الصورة النارية أقوى وقالوا ثانيا ان النار اذا اختلطت بما يغمرها من الاجزاء المائية والارضية انطفت فلا تبقى نارا والجواب ان حافظ التركيب يحفظها عن الانتفاء وامتزاج الاجزاء المائية والارضية يزيل كفيتهما لاصورتها

### المبحث الثالث

اختلفوا في ان صور البسائط هل هي باقية في المركبات وانما استحال كفياتها أم لا بل تخلع البسائط صورها وتلبس بصورة تركيبية متوسطة السكيفية مبينة لصور البسائط فذهب عامة المشائية الى الاول والآخرون الى الثاني واختلف الآخرون فمنهم من قال ان الصورة التركيبية الفائضة على البسائط الممتزجة وان كانت مبينة لصورة كل من البسائط لكنها أمر متوسط بين صورها ومنهم من قال انها صورة أخرى من النوعيات وليست أمرا متوسطا بينها واستدل الشيخ على بطلان المذهب الثاني بانه

لا مزاج حينئذ بل هو كون وفساد لان المزاج انما يكون بدم بقاء الممتزجات  
 باعيانها ولعلمهم يلتزمون ذلك ويقولون ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت  
 واستحالت في كيفياتها فسدت فتكون صورة تركيبية في المادة متوسطة  
 الكيفية بين كيفيات البسائط فلا بد من اقامة دليل على بطلان ذلك وقد  
 يستدل على بطلانه بانا اذا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانيق تميز  
 الى جسم مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر فتتحقق ان في اجزاء اللحم  
 جزءا له صورة مائية وجزءا له صورة ارضية ولم تخلع بسائطه صورها ولعلمهم  
 يقولون انه في القرع والانيق تنقلب اجزائه فتفسد الصورة التركيبية  
 وتكون الصور العنصرية فان قيل ان ظهور التقاطر في بعض اجزائه والتكلس  
 في بعضها يدل على اختلاف استعدادات اجزائه واختلاف استعدادات  
 الاجزاء يدل على اختلافها بالمائية فان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف  
 الملزومات وهو انما يتصور ببقاء صورها النوعية قلنا ان عنصرا واحدا قد  
 تختلف اجزائه في استعداد الانقلاب فبعض اجزائه تستعد للانقلاب  
 الى عنصر وبعضها يستعد للانقلاب الى عنصر آخر فعلم ان اختلاف استعدادات  
 الاجزاء لا يدل على اختلافها بالمائية ولعل الانصاف يقضي بان العناصر  
 الممتزجة لو انقلبت بالمزاج جسما واحدا بالحقبة متقوما بصورة نوعية  
 واحدة بدم خالصها الصور العنصرية فتكون بعض اجزائه عند التخليل ماء  
 قاطرا وبعضها كلسا غير قاطر ترجيح بلا مرجح فالضرورة قاضية بان  
 اجزاء المركب مختلفة بالماهية فصورها باقية كما هو مذهب المشائية وما يستدل  
 به على بطلان بقاء صور البسائط في المركب من ان صورها لو كانت باقية  
 عند حدوث الكيفية المتوسطة واستفادتها صوراً زائدة على صور البسائط

كالصور اللحمية مثلا لجاز ان تحدث الكيفية المتوسطة والصورة اللحمية في كل واحد منها حين انفراده في غاية السقوط اذ الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون الاجتماع والامتزاج شرطا في حدوث الكيفية المتوسطة والصورة التركيبية نعم يرد على المشائية القائلين ببقاء صور البسائط في المركبات اعضاء عويص ليس لهم عنه مناص ومحيص وهو انه لو كانت صور البسائط باقية في المركبات كانت مادتها متقومة متحصلة بصورها في حال التركيب ولا تكون محتاجة في تقومها الى صور المركبات كالصورة الياقوتية والذهبية فتكون صور المركبات اعراضا لانها على هذا التقدير تكون حالة في محل مستغن عنها والحال فيما يستغنى عنه عرض عندهم مع انهم قد أجمعوا على ان الصور التركيبية جواهر وما يجاب به عن هذا الاعضال من ان مادة البسائط وان كانت متقومة متحصلة بصورها لكن الصور التركيبية ليست حالة فيها بل هي حالة في المجموع المتمزج من البسائط وهذا المجموع المركب ليس متقوما متحصلا بصور البسائط بل هو متقوم بالصور التركيبية محتاج في تقومه اليها فهي حالة في محل محتاج اليها فتكون جواهر لا اعراضا في غاية السخافة لان مجموع العناصر متضمن لامرين الاول البسائط والثاني وصف الاجتماع والبسائط متحصلة متقومة بصورها غير محتاجة في تقومها الى الصور التركيبية فانما يحتاج اليها اتصافها بوصف الاجتماع وهو امر عرضي والحال الذي يحتاج اليه الحل في امر عرضي ولا يحتاج اليه في وجوده يكون عرضا لا صورة جوهرية فتكون الصور التركيبية اعراضا لا جواهر اما ما يقال من ان الحال الذي يحتاج اليه الحل في وجوده بالفعل أوفى تحصيله نوعا وحقيقة حقيقية يكون صورة لا عرضا والصورة التركيبية كالصورة



اليانوتية وان كانت لا تحتاج اليها العناصر في وجودها بالفعل لكنها تحتاج اليها في تحملها نوعاً وحقبة حقيقية أي ياتوتا مثلاً فتكون الصور التركيبية المحصلة للعناصر أنواعاً وحقائق جواهر لا اعراضاً في غاية لسخافة فان الارض لم يشترط في حمله ان لا يكون جزء الشيء بل معناه هو الحال في الحل المستغنى عنه في الوجود بالفعل وهذا المعنى يتحقق في الصور التركيبية فكيف لا يكون اعراضاً على أمانه أبطلنا هذا القول بوجوده عديد في كتابنا الموسوم بالجنس العالي في شرح الجوهر العالي

(المبحث الرابع) المزاج اما ان يكون مقادير كفيات بسائطه فيه متساوية متقاومة وتكون الكيفية المزاجية المتوسطة بينها متوسطة توسطاً حقيقياً متساوية النسبة الى الطرفين فهو المعتدل الحقيقي أولاً يكون كذلك بل يكون مائلاً عن حاق الوسط الى أحد الطرفين وهو غير المعتدل الحقيقي والمعتدل الحقيقي قد اختلف في استحالاته وامكانه فقال الشيخ انه لا يجوز وجوده فضلاً عن ان يكون مزاج انسان أو عضو انسان واستدل عليه بان المركب من العناصر المتساوية لا يمكن اجتماع أجزائه مدة يحصل فيها الفعل والانفعال لان طبائع العناصر داعية الى الانتراق والحصول في أحيائها وليس واحد منها غالباً حتى يقصر الباقي في حيزه فتنترق بالضرورة لوجود المقتضى وعدم المانع والمترج من العناصر يجب ان تجتمع أجزاؤه مدة يحصل فيها الفعل والانفعال لان مزاجه انما يحصل بالحركة في الكيف وهي تدريجية لا تقع الا في مدة وانترض عليه بوجوبين الاول انه يجوز ان تجتمع العناصر بحيث يكون الخفيفان المائلان الى التوق أنى النار والهواء في جهة السفلى والثقيلان المائلان الى التجمت في جهة الماء لاسباب خارجية فيفسر الثقيل

الخفيف وبالعكس فيمانعان معوقين عن الحركة الى الاحياز الطبيعية اوشي  
من المتعادلين لا يقوى على دفع الآخر فتجتمع الاجزاء ريثما يحصل الفعل  
والانفعال ويحدث المزاج ولعل الفطرة السليمة المعادلة تقتضي بانه في الصورة  
المذكورة التي تقتضي ان تكون جميع الاجزاء الثقيلة عالية وجميع الاجزاء  
الخفيفة سافلة لا يأتى التماس التام والامتزاج البالغ بين الاجزاء فلا يحصل  
الفعل والانفعال اللذان يوديان الى حصول الكيفية المتوسطة المتشابهة  
بين جميع الاجزاء فكيف يحدث المزاج الا ان هذا لا يفهم المناظر الثاني  
ان القاسر الجامع لا ينحصر في العنصر فمن الجائز ان يكون هناك قاسر  
خارجي يجمع العناصر المتعادلة الكيفيات حتى تتفاعل فيحدث المزاج المعتدل  
الحقيقي وقد يستدل على امتناع المعتدل الحقيقي بانه لو وجد لكان له حيز  
طبيعي لماسبق في سماع (١) الطبيعي ولا يجوز ان يكون حيزه حيزاً احد البسائط  
لامتناع الترجيح بلا مرجح ولا حيز في الواقع سوى أحياز البسائط  
والا لزم خلاؤه قبل حدوث المركب وهذا الدليل في غاية الوهن لان  
المعتدل الحقيقي يتعادل فيه الخفة والثقل فيكون متحيزاً بين حيزي الخفيفين  
وبين حيزي الثقيلين كما أشرنا في فصل الحيز أو يكون حيزه حيث اتفق  
وجوده كما هو المشهور ويجوز أن يكون له حيز آخر سوى أحياز البسائط  
يشغله بسيط بالتخلخل لضرورة امتناع الخلاء وقد يورد على الوجهين جميعاً  
بأنهما إنما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لا على  
امتناع وجود مركب تتساوى مقادير كفياته الاول أعنى الحرارة والبرودة  
والرطوبة واليبوسة ومن الجائز ان يوجد مركب تتساوى كفيات بسائطه

ويتفاوت ميولها الى احيائها بسبب تفاوت بئسها عن احيائها الطبيعية فان الميل الطبيعي يشتد عند قرب الحيز ويضعف عند بعده وقال الامام يشبه ان يكون الحق في هذه المسئلة هو ان التركيب من البسائط المتساوية ممكن ولكنه لا يكون باقيا مستمرا بل يكون سريع التحال أو سريع غلبة بعض بسائطه بعضا والمزاج الغير المعتدل الحقيقي على ثمانية اقسام لان خروجه عن الاعتدال اما في كيفية مفردة فاما في الحرارة فقط. أو في البرودة فقط. أو في الرطوبة فقط. أو في اليبوسة فقط. فهذه أربعة أو في الحرارة والرطوبة أو في الحرارة واليبوسة أو في البرودة والرطوبة أو في البرودة واليبوسة فهذه أربعة آخر فكل ثمانية ثم غير المعتدل الحقيقي على قسمين الاول المعتدل الطبي الذي يستعمله الاطباء في اطلاقاتهم وهو المركب الذي يكون فيه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي يكون اليق بحاله والنسيب بافعاله وان كان ابعد من الوسط كمزاج الاسد فان الايق به والانسب له ان يكون حارا ليكون شجاعا مقداما ومزاج الارنب فان الانسب به ان يكون باردا ليكون جبانا نائرا والثاني غير المعتدل الطبي وهو ما لا يكون كذلك وبيان ذلك ان لكل نوع من المركبات مزاجا ذا عرض له طرفا فراط وتقریط مثلا مزاج الانسان يتحمل زيادة الحرارة الى حد لا يتجاوزه حتى لو جاوز مزاج ذلك الحد لم يكن المزاج المجاوز عن ذلك الحد من الحرارة مزاج الانسان بل مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فان جاوز مزاج الانسان ذلك الحد هلك وكذا يتحمل زيادة البرودة الى حد لا يتجاوزه بل لو جاوز مزاج ذلك الحد من البرودة لم يكن مزاج الانسان بل مزاج نوع آخر كالارنب مثلا فان جاوز مزاج الانسان ذلك الحد هلك فالمعتدل الطبي هو ما يتوفر عليه من

كميات العناصر وكمياتها القسط. لدى ينبغي له ويليق به على تعديل قسمة  
ونسبة مثلا يفرض مزاج ينبغي له ويليق ان تكون نسبة حرارته الى برودته  
بالضعف ونسبة رطوبته الى يبوسته أيضا بالضعف ويكون عرض حرارته  
ما بين عشرة أجزاء الى عشرين وعرض برودته من خمسة الى عشرة وكذا  
عرض رطوبته من عشرة الى عشرين وعرض يبوسته من خمسة الى عشرة  
وكذا عرض رطوبته من عشرة فتي كانت هذه النسبة محفوظة في مزاج  
شخص من أشخاص هذا النوع ولم يخرج من حدى عرضه كان ذلك  
المزاج معتدلا سواء كان حرارته ورطوبته اثنتى عشرة اثنتى عشرة وبرودته  
ورطوبته ستا ستا أو كان حرارته ورطوبته ست عشرة ست عشرة وبرودة  
ورطوبة ثمانيا ثمانيا أو غير ذلك مما تكون النسبة فيه محفوظة ولا يخرج من  
حدى عرضه متى لم تكن النسبة محفوظة كان المزاج غير معتدل فغير المعتدل  
بهذا المعنى أيضا على ثمانية أقسام أحدها ان يكون أحر مما ينبغي فقط  
وثانيها ان يكون أبرد منه فقط وثالثها ان يكون أرطب مما ينبغي فقط  
ورابعها ان يكون أيبس منه فقط. وخامسها ان يكون أحر وأرطب منه  
وسادسها ان يكون أحر وأيبس منه وسابعها ان يكون أبرد وأرطب منه  
وثامنها ان يكون أبرد وأيبس منه

(المبحث الخامس) قال المعلم الثانى فى عيون المسائل حكمة البارى فى الغاية  
لأنه خلق الأصول وأظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع  
من الانواع وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال نصيب كل نوع كان  
أبعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصح  
لقبول النفس الناطقة وهكذا قال الشيخ فى الاشارات انظر الى حكمة

الصانع بدء فخلق أصولاً ثم خلق منها أمزجة شتى وجعل كل مزاج لنوع  
وجعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لا يخرج الأنواع عن الكمال وجعل  
أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان استوكره النفس الناطقة وبالجملة  
فاعدل الأمزجة عندهم مزاج الإنسان قالوا إذا امتزجت العناصر واستقرت  
على كيفية واحدة متشابهة استحققت أن يفيض عليها من المبدأ الفيض  
الذي أعطى كل شيء خلقه ما يحفظ تركيبها ويقسرها على الاجتماع مسددة  
ولولاها لتداعت إلى الافتراق سريعاً بتقتضي طبيعتها لكنها تختلف في ذلك  
الاستحقاق بحسب اختلاف استعدادات أمزجتها فتفاوت الصور الفاضلة  
عليها كمالاً ونقصاناً فابعد ما عن الاعتدال أبعد ما عن الكمال وهو المركب  
المعدني فإنه يستحق لبعد مزاجه عن الاعتدال في الغاية أن تفيض عليه صورة  
ناقصة حافظة للتركيب فقط من دون أن تكون صالحة للنشوء والنماء والتوليد  
والاعتناء وما هو أقرب منه إلى الاعتدال وهو النبات يستحق أن يفيض  
عليه نفس يكون مبدأ آثار لا يترتب على الصورة المعدنية كالغذية والتنمية  
وتوليد المثل وما هو أقرب منه إلى الاعتدال أشبه بالمبدأ الفعال وأحق  
بأن تفيض عليه ما يكون مبداء لآثار الكمال وهو الحيوان فافيض عليه النفس  
الشاعرة الجامعة لحفظ التركيب والتغذية والتنمية والتوليد المختصة بالأدراك  
والشعور ولما كانت النفس الناطقة أشرف الصور والنفس المنصورية ينبغي  
أن يكون المزاج القابل لها أشرف الأمزجة وأقربها إلى التوسط الحقيقي  
فمزاج الإنسان ينبغي أن يكون أعدل الأمزجة واختلفوا في أعدل أصنافه  
فقال الشيخ أعدل الأصناف سكان خط الاستواء وقال الإمام هم سكان  
الأفليم الرابع وتصور ذلك أنهم قسموا الربع المسكون من الأرض سبعة



أقسام متساوية العرض سموا كل قسم منها اقليما فالاقليم الاول ما بلى خط  
الاستواء وطوله عشر آلاف ومائتان وثلاثون ميلا وهو أطول الاقاليم  
يأخذ من شرق أرض الصين ويمر ببعض بلاد الصين والهند والسند والطرف  
الجنوبي من أرض الحجاز وأكثر بلاد اليمن والحبشة وينتهي الى البحر  
المحيط الغربي والثاني يأخذ من أرض الصين ويمر بمعظم بلاد الهند ومنها دار  
ملكها دهل ومعظم بلاد السند ويصل الى عمان ويمر بالطائف والحرمين  
المحترمين الشريفين ادهم الله سبحانه تشریفهما وتعظيمهما ويقطع القلزم والنيل  
والارض المغرب وينتهي بالبحر المحيط والثالث يأخذ من شرقي أرض الصين  
وفيه دار ملكهم ويمر بوسط مملكة الهند ومولتان من ارض السند ويزابل  
وسجستان وكرمان وفارس وأصفهان واهواز واسط وبصرة وكوفة وبغداد  
وحمص ويبيت المقدس ودمياط واسكندرية ثم ببلاد أفريقية ويصل الى  
البحر المحيط والرابع يأخذ من شمال بلاد الصين ويمر ببلاد تبت وخطا وبجبال  
كشمير وكابل وغوروا أكثر بلاد خراسان وطبرستان وقومس والديلم  
وأكثر بلاد عراق العجم وآذربيجان والموصل ونصيبين وملطية وحلب  
وانطاكية وبارض المغرب الى ان ينتهي الى المحيط والخامس يأخذ من أقصى  
بلاد الترك ويمر بقرغانة وسمرقند وبخارى وخوارزم وديار الارمنية وساحل  
بحر الشام وبعض بلاد الروم الى ان ينتهي الى المحيط والسادس يأخذ من  
بلاد المشرق ويمر بجرجان وبعض الروم وصقالية وباب الابواب وشمال  
الاندلس وينتهي الى المحيط والسابع يأخذ من المشرق ويمر بنهايات أتراك  
الشرق وشمال بلاد ياجوج وماجوج وبجبال يأوي اليها الأتراك كالوحوش  
ويقطع بحر الشام وتنتهي العمارة الى جزيرة تسمى تولى يقال ان اهلها

يسكنون الحمامات لشدة بردها واما خط الاستواء وهو الذي يليه الاقاليم  
الاول فابتداءً من جنوب شرق أرض الصين ويمر بجنوب جزيرة سرانديب  
ثم شمال جزائر الفرنج ومعظم بلادهم ثم شمال جبال القمر التي منها منابع  
نيل مصر ثم جنوب سودان العرب الي ان ينتهي الى المحيط الغربي فالشيخ  
يقول ان أمزجة سكان المواضع الواقعة على خط الاستواء أعدل لتشابه  
أحوالهم في الفصول وتبادل ليالهم ونهارهم فكانهم في ربيع دائم والامام يقول  
ان الاقاليم الاربعة أعدل الاقاليم لتوسطه بين الحر المفرط الموجب للاحتراق  
والبرد المفرط الموجب للفجاجة فامزجة سكانه أعدل ولذا تراهم أحسن ألوانا  
وأجود اذهاناً وأطول قدوداً وأصح أبداناً وأكرم أخلاقاً وعاداً (١) وأكثر  
نسلاً وأولاداً وتحقيق الكلام في ذلك وبسط القول فيه بالكتب الطبية  
أخلق هذا اعلم ان المركبات من العناصر منها مالا مزاج لها وهي كائنات  
الجو ومنها مالا مزاج فمنه مالا نفس له وهي المعدنيات ومنه ماله نفس  
مائة فقط وهي النباتات ومنه ماله نفس حساسية وهي الحيوانات ومنه  
ماله النفس الناطقة وهو الانسان فلنعقد للبحث عن كل منها فصلاً

(فصل) في كائنات الجو اعلم ان المركبات التي لامزاج لها ولالها صورة  
تركيبية حافظة للتركيب انما تتكون من البخار والدخان وهما يحدثان  
من الحرارة سواء كانت حرارة النار أو حرارة الشمس فان الحرارة اذا  
أثرت في البلة صعدت منها أجزاء هوائية ومائية وهي البخار وأجزاء نارية  
وأرضية وهي الدخان والبخار لطيف صعوده ثقيل والدخان كثيف صعوده  
خفيف ويتصاعدان في الأكثر مختلطين وقلما يتصعد أحدهما ساذجاً لكن

البخار لا يرتقي الا الى الطبقة الزمهريرية من طبقات الهواء والدخان اذا كان قويا يفارقه متصمدا الى حيز النار فاذا تصمد البخار فان كان في الجو حرارة حلت الاجزاء المائية منه فينقلب هواء صرفا والا فاما ان يبلغ البخار الى الطبقة الزمهريرية من الهواء فيضربه البرد فيتكاثف فينمقد سحابا فان لم يكن البرد شديدا تقاطرت الاجزاء المائية بلا جمود وهو المطر وان كان البرد شديدا نزلت الاجزاء البخارية مع جمود فان انجمدت قبل اجتماعها وتقاطرها نزلت ثلجا كالقطن المحلوج وان انجمدت بعد الاجتماع والتقاطر نزلت بردا فان نزلت من سحب بعيدة يكون صغيرا مستديرا لذوبان زواياه بالحركة في الجو وان نزل من سحب قريبة يكون في الغالب كبيرا غير مستدير ولا ينزل البرد في صميم الشتاء لان البرد الشدوي ان كان شديدا ينجمد البخار قبل الاجتماع وانعقاده حبا فينزل ثلجا وان كان ضعيفا لم ينجمد فينزل مطرا ولا في حر الصيف لقلة الابخرة الرطبة الثقيلة وانقلاب أجزائها المائية لغلبة الحرارة هواء صرفا بل ينزل في الربيع والخريف لان الهواء يختلف فيهما كثيرا فربما يتكاثف البخار فيهما تكاثفا ما ويكثفه الهواء الحار فتهرب البرودة دفعة الى باطنه فينمقد بردا ويزل وربما يكون البخار يتداخل بالحرارة فيشتد استعداده للجمود كما ان الماء الحار أسرع جمودا من الماء البارد ولذا ترى سكان البلاد الحارة اذا جمد الماء سخنوه فاذا ضرب (١) البخار المتداخل بالحرارة بردا ينجمد بعد ان صار حبا كبيرا فينزل بردا واما ان لا يبلغ الى الطبقة الزمهريرية فان كان كثيرا ولم ينمقد سحابا فهو انصباب وربما ينمقد سحابا ما طر الشدة برد الهواء القريب

من الارض وحكى عن الشيخ انه كان على بعض الجبال المحيطة بقريه  
فتصاعد بخار من تلك القرية تصاعدا يسيرا فانهقد سحابا ماطرا وكان الشيخ  
فوق الغمام في الشمس واهل القرية يمتطرون وقد سمعنا مثل هذا من كثير  
من الذين يقيمون على الجبل الشمالى من أرضنا وان كان قليلا فاذا ضربه  
برد الليل كثفه فينزل لثقله بسبب البرودة في أجزاء صغار لا يحس بها الا  
عند اجتماع قدر معتد به فان انجمد فهو الصقيع وهو ما يسقط بالليل كالثلج  
وان لم ينجمد فهو الطل ونسبته الى الصقيع كنسبة المطر الى الثلج فهذه  
تتكون من البخار فى الأكثر وربما يتكاثف الهواء نفسه لشدة البرد  
فيستحيل الى هذه الاشياء قال الامام تكون هذه الاشياء فى الأكثر  
من تكاثف البخار وفى الأقل من تكاثف الهواء واذا تصعد الدخان مخلوطا  
بالبخار ووصل الى الطبقة الزهريرية يتكاثف البخار وينعقد سحابا ويحتبس  
الدخان فى جوفه فذلك الدخان ان بقى حارا قصد العلو لاجل الاجزاء النارية  
الصاعدة بالطبع ومزق السحاب تمزيقا عنيقا وان صار باردا تكاثف وتناقل  
وقصد السفلى ومزق السحاب تمزيقا عنيقا فيحدث من تمزيقه السحاب  
ومصا كته اياه صوت هو الرعد ثم ان ذلك الدخان قد يشتعل بتسخين  
الحركة والمصاكة لانه شيء لطيف فيه نارية وأرضية قد عمل فيها الحركة  
والحرارة عملا قرب مزاجه من الدهنية فتشعل بأدنى سبب مشتعل  
فكيف لا يشتعل بالتسخين القوى الحادث من الحركة الشديدة والمصاكة  
العنيفة فان كان لطيفا ينطفئ سريعا وهو البرق وان كان كثيفا لا ينطفئ  
حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة وهى قد تكون كثيفة شديدة

تضعض أركان الابنية المشيدة الراسية وتلك قلل الجبال الشاهقة القاسية  
(١) وتحترق الاحجار الصلبة وقد تصير لطيفة تنفذ في المتخاغل ولا تحرقه  
وتذيب الذهب في الكيس ولا تحرقه واذا تصعد الدخان ووصل الى  
كرة النار يشتعل كما تراه فيما اذا أطفأت سراجا ووضعت تحت سراج  
مشتعل يتصل دخان السراج المطفي بالمشتعل فيشتعل ذلك الدخان  
وينحدر اشتعاله الى فتيلة المنطفي فيشتعل ذلك السراج فما كان منه لطيفا  
صار مشتعلا وتقدت فيه النار بسرعة فيرى كأنه كوكب ينقض ويقذف به  
وهو الشهاب وما كان منه كثيفا لم يشتعل بل يحترق ويمكث محترقا على  
صورة ذؤابة او ذنب أو حيوان له قرون وربما يبق أشهرا وهي  
الكواكب ذوات الاذنان وذوات الذوائب وذوات القرون والنيازك  
والاعمدة وما كان منه غليظا فاذا تعلق النار به ظهرت الحجرة فيرى  
كالجرة وما كان منه أغلظ يرى أسود كالفتح عند تعلق النار به أو يرى  
كأنه ثقبه ومنفذ خال واذا كان الدخان المشتعل بالنار متصلا بالارض  
غير منقطع عنها ينحدر اشتعاله الى الارض فيرى كأن تئينا مشتعلا ينزل  
من السماء الى الارض فاذا وصلت النار الى الارض أحرقت تلك المادة  
وما يقارنها وهو المسمى بالحريق ومما يحدث في الجو من البخار الهالة  
وقوس قزح أما الهالة فسبب حدوثها ارتسام ضوء النير في أجزاء رشيية (٢)  
صغيرة صقلية كأنها صرايا مترامية محيطه بغيث رقيق لطيف غير سائر  
ماوراءه واقع في مقابلة النير حائل بينه وبين الراي فيرى النير نفسه في  
ذلك الغيم ويرى في كل من تلك الاجزاء الرشيية صورة فترى دائرة تامة



أولاً قصة منورة بنور ضعيف محيطة بالنير وهي الهالة وقد يقال ان سببها ان  
السحاب الرقيق الواقع في مقابلة النير يقع عليه ضوء النير وينعكس منه  
الى النير لصقائه فيستضيء الهواء المحيط بالنير بالضوء المنعكس فيرى  
النير وضوءه جميعاً كأنه دائرة عظيمة منورة بنور ضعيف وهذا كما ينظر  
الى نار صغيرة توقد من بعيد فتري عظيمة لتكيف الهواء المحيط بها  
بضوئها وعدم تمييز الحس بين الضوء الاصل والعارض وقد يتفق أن  
يحدث هالتان أو أكثر حول النير اذا وجدت سحابتان أو أكثر على  
الصفة المذكورة وتري الهالة تحتانية أعظم لأنها أقرب الى الناظر وحدث  
الهالة حول القمر أكثر وحدثها حول الشمس وهي التي تسمى بالطفاوة  
أندر لأنها تحلل السحب الرقيقة وحدث الهالة يدل على حدوث المطر  
لأنها تدل على رطوبة الهواء وأما قوس قزح وهو ما يرى شبيه قوس فوق  
الأفق فسببه انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس أجزاء بخارية لطيفة  
شفافة صافية رشيّة على هيئة الاستدارة وكان وراءها جسم كثيف كجبل  
أو سحاب غليظ كدر وكانت الشمس قريبة من الأفق الآخر فاذا أدبر  
الانسان على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء الصقيلة صارت الشمس في  
خلاف جهة النظر فانعكس ضوء البصر من تلك الاجزاء الى الشمس  
لكونها صقيلة فأدت ضوء الشمس دون شكلها لكونها صغيرة فيرى  
قوس قزح وتختلف ألوانها بحسب اختلاف ضوء الشمس وألوان السحاب  
والبسطة في ذلك يستدعي اطناباً لا يليق بهذا المختصر... ومما يحدث من  
الدخان في الجو الريح فانه اذا صمدت أدخنة كثيرة الى فوق فعند  
وصولها الى الطبقة الزمهريرية قد تتكاثف وتثقل وتنزل فيتموج الهواء

من نزولها فتحدث ريح باردة وقد تتصاعد فتصل الى كرة النار فتتحرق ويرجع رمادها بمصادمة كرة النار المتحركة بحركة الفلك فيتموج الهواء وتحدث الريح الحارة وقد تمزق الادخنة والابخرة المتصاعدة الهواء فيتحرك وتحدث الريح وقد يتفق أن يتخلخل جانب من الهواء فيعظم مقداره فيدفع ما يجاوره ويدفع ذلك المجاور ما يجاوره وهكذا الى أن تضعف القوة الدافعة وان يتكاثف جانب من الهواء بسبب فيصغر مقداره فيتحرك ما يجاوره من الهواء الى مكانه ضرورة امتناع الخلاء فيتحرك الهواء وما يجاوره وتحدث الريح وقد تتسخن الريح لمرورها على ارض حارة أولا احتراقها في نفسها بالاشعة أولا اختلاطها بالادخنة والابخرة الحارة جدا فتتحرق الابدان وهي المسماة بالسموم ومن الرياح ما يسمى بالزوبعة والاعصار وهي ريح تهب ملتوية على نفسها كالعمود نحو السماء فقد تكون هابطة وقد تكون صاعدة أما الهابطة فسيبها أنه اذا انفصلت ريح من سحابة وتوجهت الى أسفل فعارضها في طريقها قطعة من السحاب تصدفها تلك القطعة من تحت وتدفعها الاجزاء الريحية من فوق فيقع جزء من تلك الريح بين دفع ما فوقه اياه الى أسفل وبين دفع السحابة التي تحتها اياه الى فوق فيعرض له من الدفعتين أن يستدير وتنضغط الاجزاء الارضية بينها فترتفع ملتوية على أنفسها وأما الصاعدة فسيبها تلاقي ريحين متقابلتين مختلفي الجهة وربما تبلغ قوة الاعصار الى أن تقلع الاشجار العظيمة من أصولها وتذهب بالاثقال والحول ثم الريح والمطر في الاكثر يمانان فان الريح في الاكثر تلتطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بحركتها فلا تمطر والمطر يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فتثقل عند ذلك ولا

تتمكن من الصمود فلذا تكون السنة التي تكثر فيها الامطار تقل فيها الرياح وبالعكس ومما يحدث في الجو علي وجه الارض في بعض البقاع من البخار أنوار تشاهد بالليل في تلك البقاع وذلك اذا كان فيها طبيعة كبريتية يرتفع منها في الليالي أبخرة علي تلك الطبيعة وتخالط هواءها الذي صار رطبا بسبب برد الليل فيصير ذلك الهواء علي طبيعة الادهان السريعة الاشتعال فيشتعل من أنوار الكواكب أو بغيرها كالبرق فيرى علي وجه الارض وفي الهواء شعل مضيئة ومما يحدث في الارض من البخار انفجار العيون وذلك أن الارض قد تتداخل بمجاورة الماء فتكون فيها فرج وثقب يملؤها هواء وبخار وماء فان كان الهواء والبخار المحتبسان فيها كثيرين فقد يبردان ببرودة الارض فينقلبان ماء فماله قوة علي تفجير الارض وممدد بحيث تستبع كل جزء منه جزءاً آخر فيفجر الارض عينا جارية ويجري علي الولاء ضرورة امتناع الخلاء فانه لما انقلب مافي باطن الارض من الاهوية والابخرة ماء بسبب البرد وجري ذلك الماء من باطن الارض الي ظاهرها انجذب الي مكانه هواء آخر وبخار آخر لضرورة امتناع الخلاء وينقلب ذلك الهواء والبخار ايضا ماء بسبب البرد الحاصل هناك فيجري فينجذب الي هناك هواء وبخار آخر وهكذا الي ان يمنع مانع وماله قوة علي تفجير الارض لكن ليس له مدد يحدث منه عيون راكدة وما ليس له قوة يحدث منه القنوات والآبار فان مياهها تتولد عن ابخرة ضعيفة القوة اذا ازيل عنها ثقل التراب صادفت تلك الابخرة منفذا فاندفعت اليه بأدنى حركة فان جعل لها ميل واضيف اليه ما يمدده فهو ماء القنوات والا فهو ماء الآبار وقد ذهب أبو البركات لانكاره انقلاب الهواء ماءً الي أن

هذه المياه متولدة من الاجزاء المائية المتصرفة في عمق الارض وثقلها وايد  
مذهبها بزيادتها عند زيادة ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار ونقصانها عند  
نقصانها وبان باطن الارض في الصيف اشد برها منه في الشتاء فلو كان  
السبب في ذلك هو الانقلاب لوجب أن تكون مياه الآبار في الصيف  
أزهد وفي الشتاء انقص مع ان الامر بالعكس وهذا أيضا ليس ببعيد بل  
هو أقرب الا أن ما استدلل به على نفي السبب المذكور اولا انما يدل على  
انه ليس سببا مستقلا لا على انه ليس سببا أصلا ومما يحدث في الارض  
من البخار والدخان الزلزلة فان سببها الاكثرى انه اذا تولد تحت الارض  
بخار دخاني كثير المادة وكان وجه الارض متكاثا عديم المسام والمنافذ  
فاذا قصد ذلك البخار الخروج من الارض ولم يجد مخرجا تحرك فتزلزل  
الارض بحركته وربما شق الارض شقا وربما حدثت من الشق نار  
محتركة وانقلب البخار والدخان نارا وربما انفجرت منه العيون انفجارا  
والدليل على ان ذلك هو السبب الاكثرى لها ان البلدة التي تكثر فيها  
الزلازل اذا حفرت فيها القنوات والآبار الكثيرة حتى تكثر فيها منافذ  
الابخرة التي تحت الارض تقل الزلازل فيها وان البلدة التي أرضها رخوة  
متخلخلة تقل فيها الزلزلة ( تنبيه ) اعلم ان تكون كل هذه الآثار بل سائر  
الكائنات والاشياء انما هو بتقدير قدير فعال يخلق ما يشاء وحكم حكيم  
بديع بديع الانشاء في الارض والسماء لا يحتاج في تكون الاشياء الى  
الى مادة ومدة ولا الى معد وعدة لكن حكمته الكاملة ربطت كائنات  
بأسباب عادية وقدرته الشاملة كونت مواد عناصر وأعدتها لتكوين  
أشياء مادية ورتبت عليها مصالح وغايات وجعلتها على عظمتها وحكمته

أدلة وآيات فخلق الله سبحانه بسائط وركب منها أبخرة وأدخنة وجعلها مواد وأسبابا فيكون منها مطرا وماء وسحابا وأشرج حبا ونباتا وقدر لكل منها فصولا وأوقاتا وجعلها أرزاقا وأقواتا فتبارك الله أحسن الخالقين ﴿فصل في المعادن﴾ المركب الذي له مزاج تفيض عليه من المبدأ الفياض صورة تركيبية متنوعة حافظة للتركيب فإن لم تكن تلك الصورة نفسها كان المركب معدنيا فهو لا يفتدى ولا ينمو وليس فيه قوة مولدة للمثل ولا قوة شاعرة والمركبات المعدنية على قسمين منطوقة وغير منطوقة فأما المنطوقة وهي التي تقبل ضرب المطرقة بحيث لا تنكسر بل تلين وتندفع إلى الأعماق وتبسط فسبعة أجساد وهي الذهب والفضة والنحاس والرصاص والخارصيتي (١) والاسرب والحديد فهذه أجساد منطوقة صابرة على النار ذائبة بخلاف الزجاج والمينا فإنها ليست بمنطوقة وبخلاف مثل الشمع والقيز فإنها لا تصبر على النار وبخلاف الأكلاص والاحجار التي لا تذوب فإن قيل الحديد أيضا لا يذوب بل يلين قلنا بل يذوب بالخليل أما الذهب فيعرف بأنه جسم منطوق صابر على النار ذائب أصفر رزين فالصفرة والرزانة تميزان الذهب عن الستة الباقية وأما الفضة فتعرف بأنها جسم منطوق صابر على النار ذائب أبيض رزين بالقياس إلى بقية الأجساد يتولد من الزيت والكمبريت وذلك لأن الكمبريت يتولد من بخار امترج مع دخان وهواء امترجا تاما حتى حصل فيه دهنية والزيت من بخار ممتزج مع دخان كمبريتي امترجا محكما حتى انه لا ينفرد منه سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا تعلق باليد ولا ينحصر انحصارا

(١) هو بالفارسية روح توتيا وقيل هو نحاس يشبه الذهب ويخذ منه مرآة



شديدا بشكل ما يحويه ونظيره ان قطرات الماء اذا وقعت على التراب الذي هو في غاية اللطافة فرمما أحاط بكل قطرة غلاف ترابي حافظ لتلك القطرة على وجه ذلك التراب وان تلاقت قطرتان فلا يبعد أن ينحرق الغلافان الترابيان وتصير القطرتان قطرة واحدة كبيرة والغلافان غلافا واحدا كبيرا فالكبريت عنصر مثل الزئبق اذا تقرر هذا فاعلم ان هذه الاجساد السبعة تتحلل الى زئبق عند الاذابة أما الرصاص فظاهر وأما سائر الاجساد فلانها عند الذوب تكون كالزئبق المحلول والتحليل انما يكون الى مائمه التركيب وأيضا لو لم يكن عنصرها الزئبق لما يتعلق الزئبق بها واللازم باطل وأيضا لولا ذلك لما صار الزئبق اذا عقد برائحة الكبريت كالرصاص وهو باطل وأيضا قد شاهدنا نحن تولد الذهب والفضة من الزئبق بعصر بعض الحشائش الرطبة فيه ووضعها في روث على النار فعلم أن تلك الاجساد متولدة من الكبريت والزئبق باختلاطها وسبب اختلافها اما اختلاف الزئبق أو اختلاف الكبريت أو اختلاف تأثير أحدهما عن الآخر فان كان الزئبق والكبريت صافيين وكان انطباخ الزئبق بالكبريت انطباخا تاما فان كان الكبريت مع نقائه أبيض تولد الفضة وان كان احمر وفيه قوة صبغة غير محترقة تولد الذهب وان كانا نقيين وكان في الكبريت قوة صبغة ولكن قبل استكمال النضج وصل اليه برد عاقد تولد الخارصيني وكأنه ذهب فيج وان كان الزئبق نقياً والكبريت رديا وكان في الكبريت قوة احراقية تولد النحاس وان كان الكبريت غير جيد المخالطة مع الزئبق وكان مداخل اياه تولد الرصاص الابيض وان كان الزئبق والكبريت كلاهما رديين فان قوى التركيب

والالتئام وكان الزيتق متخلخلا أرضيا وكان الكبريت رديا محرقا تولد الحديد وان كانا مع رداءتهما ضميمي التركيب تولد الاسرب وهو الرصاص الاسود ويدل على هذا كله أن الزيتق ينعمد بالكبريت أنواعا من الانعقاد والاحوال الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية فتولد هذه النيازات (١) من انعقادات الزيتق بالكبريت على أنحاء شتى مفيدة لامتزجة خاصة معدة لفيضان صور خاصة مما يحكم به الحدس الصائب وان كان هذا البيان لا يفيد القطع لجواز أن يكون الزيتق والكبريت صافيين ويكون الكبريت أبيض ويمعده البرد قبل تمام النضج وهذا ليس داخلا في قسم من الاقسام وكذا يجوز أن يكون الكبريت صافيا والزيتق رديا أو بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا وهذا أيضا خارج عن الاقسام فلا يقطع بالحصر بينها وأيضا يجوز أن تكون الاحوال الطبيعية على خلاف الاحوال الصناعية على أنه يجوز أن تتكون هذه الاجساد بوجه آخر أيضا كما يزعمه المهوسون بالكيمياء (وأما) غير المنطوقة فعدم انطراقها اما لغاية الرطوبة كالزيتق أو لضعف التركيب سواء كان مما ينحل بالرطوبات وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالمالح والنوشادر فان المائية فيهما أكثر من الارضية فكل منهما ماء خالطه دخان حار لطيف جدا كثير النارية وانعمد باليبس وكان زجاج فانه مركب من ملحية وكبريتية أو كان مما لا ينحل بها وهو الذي يكون دهني الرطوبة كالكبريت والزرنيخ واما لغاية الببوسة كالياقوت والطلق وغيرهما من الاحجار التي يقال لها الجواهر والفازات وغيرها ثم انه اختلف في أن تكون الذهب والفضة

ممکن أم لا وعلى تقدير امكانه واقع أم لا فذهب الشيخ الى أنه لم يظهر  
له امكانه فضلا عن الوقوع واستدل عليه بأن الفصول الذاتية التي بها  
تصير هذه الاجساد أنواعا مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده نعم يمكن أن  
يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص  
أكثر ما فيه من النقص لكن هذه الأمور المحسوسة لا يجوز أن تكون  
هي الفصول بل عوارض ولوازم واعترض عليه أولا بمنع اختلاف تلك  
الاجساد نوعا وهو مكابرة وثانيا بأنه ان أريد بمجهولية الصور النوعية  
والفصول الذاتية أنها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم أنها مباد  
لهذه الخواص والاعراض وان أريد أنها مجهولة بحقائقها وتفصيلها فلا  
نسلم ان الایجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يكفي العلم بجميع المواد  
على وجه يحصل الظن بفيضان الصور عنده لاسباب لا تعلم على التفصيل  
وكفى بصناعة الترياق وما فيه من الخواص والآثار شاهدا على امكان  
ذلك وذهب أكثر العقلاء الى امكانه بل وقوعه وهو الحق نعم لا كلام  
في ندرة وقوعه ﴿ تنبيه ﴾ اعلم انك قد عرفت ان المركبات المزاجية  
التي لا نفس لها وهي المعدنيات ليس لها اغتذاء ولا نشوء ونماء وقد  
يناقش في ذلك بأن المرجان ينمو كالشجر

﴿ فصل في النبات ﴾ اعلم ان المركب الذي له مزاج وليس من المعدنيات  
يكون ذا نفس أرضية والنفس الارضية اما نفس نباتية أو نفس حيوانية  
أو نفس ناطقة فلا بد من أن يعرف أولا النفس النباتية في هذا الفصل ثم  
النفس الحيوانية في الفصل الثاني ثم النفس الناطقة فيما يتلوه فنقول انهم قد  
عرفوا النفس النباتية بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلى من حيث يتغذي

وينمو فالكمال عبارة عما يكمل به النوع وهو اما أن يكمل به النوع في ذاته يعنى النوع الذي يصير به النوع نوعا بالفعل ويتوقف عليه تقوم الذات ويسمى بالكمال الاول أو يكمل به في صفاته كالعوارض اللاحقة للذات بعد تقومها كالسواد والبياض العارضين للجسم ويسمى بالكمال الثانى فبقية الاول خرجت الكمالات الثانية عن تعريف النفس فانها ليست نفسا وهذا الاصطلاح في الكمال الاول والثانى غير الاصطلاح الذي مر في تعريف الحركة فان الكمال الاول هناك عبارة عما يترتب عليه كمال آخر كالحركة فانها كمال أول بمعنى أنها يترتب عليها كمال آخر وهو الوصول الى المقصد وقولهم لجسم احتراز عن كمال المجردات فانه ليس بنفس وقولهم طبيعي يحتمل وجهين أحدهما أن يكون مخفوضا على انه صفة لجسم فيكون احترازا عن كمال الجسم الصناعي على أن يراد بالطبيعي مايقابل الصناعي أو يكون احترازا عن كمال الجسم التعليمي على أن يراد بالطبيعي مايقابل التعليمي وثانيهما أن يكون مرفوعا على أنه صفة لكمال فيكون المعنى ان النفس كمال أول طبيعي لجسم آلى فتخرج به الكمالات الصناعية اذ الكمالات قد تكون صناعية تحصل بصنع الانسان كالتشكيلات للكرسي مثلا وقد تكون طبيعية لا يصنعها كالألوان والقوى وغيرها وقولهم آلى أيضا يحتمل وجهين الاول رفعه على أنه صفة كمال أول أى كمال ذو آلة والثانى جره على انه صفة جسم أي جسم ذى آلة مشتمل عليها والمراد بالآلة القوى المختلفة كالغاذية والنامية فانها آلات بالذات للنفس والاعضاء المختلفة فانها آلات لها بواسطة القوى وقد احترز بهذا القيد عن صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات وقولهم من

حيث يتغذى وينمو يفيد أن النفس النباتية ليست كمالاً للجسم مطلقاً بل من هاتين الحيتين وينخرج به كل كمال لا يكون كمالاً من هاتين الحيتين كالنفس الحيوانية والانسانية وأما النفس الفلكية فقد يقال إنها ليست آلية وإنما يصدر عنها أفعالها بلا آلة فاحترز عنها بقيد الآلى وقد يظن أنها آلية وإن الأفلاك الجزئية كالتدوير وخارج المركز آلاتها فيسند إخراجها عن هذا التعريف إلى قوله من حيث يتغذى وينمو فقد تم تعريف النفس النباتية منعا وجمعا وههنا مباحث

(المبحث الأول) مما يدل على تحقق النفس النباتية أنه لا ريب في أن النبات يصدر عنه آثار متفنة لآلى نسق واحد كالغذاء والنمو وتلك الآثار لا تصدر عن الصورة الجسمية المشتركة بين الأجسام بل عن قوة أخرى هي مبدأ الأفاعيل لآلى وتيرة واحدة وهي المسماة بالنفس ومما يدل على أنها يصدر عنها حركات وأفعال بواسطة آلات ما تقرر من أن الواحد لا يصدر عنه الآثار المختلفة بنفس ذاته الواحدة ولا يكفى تعدد الجهات في صدور الآثار النباتية من قوة واحدة بل لا بد له من الآلات المختلفة لأن الأفاعيل النباتية كالغذية والتنمية وتوليد المثل قد ينفك بعضها عن بعض في نفس الأمر وقد تجتمع وجوداً فيها فلا يكفى في صدورهما تعدد جهات ذات واحدة بل لا بد له إما من مبادئ جسمانية متخالفة الذوات أو من مبدء واحد له آلات متخالفة جسمانية يصدر عنه بواسطة كل آلة فعل خاص والأول باطل لأن الجسم لا يكون له صورة مقومة متعددة فتعين الثانى وهو المطلوب وللمناقشة فيه مجال واعترض عليهم أولاً بأن النفس النباتية عندهم قوة عديمة الشعور وصدور الأفاعيل المتفنة العجيبة



التي تشاهد في النباتات والاشجار والثمار والازهار والانوار والغصون  
والاوراق عن قوة عديمة الشعور غير معقول والجواب ان الفاعل الحقيقي  
الذي هو المبدأ الاول فعال حكيم أعطى كل شيء خلقه وأوفى كل شيء  
حقه وأفاض على كل شيء ما يستحقه بواسطة الصور والغوى فهو الذي  
يوجد في النباتات والحيوانات أفعال متشعبة وآثارا عجيبة مختلفة بواسطة  
الطبائع المختلفة القوى وهذا معقول قطعا وثانياً ان بعض النباتات يصدر  
عنها حركات وأفعال مشمرة بشعورها كالنخل واليقطين فكيف يحكم بأن  
النفس النباتية قوة عديمة الشعور والحق ان المتول المتوسطة عاجزة عن  
درك الحقائق واحقاقها وانما العلم الحق بها عند خلقتها

﴿ المبحث الثاني في تديد قوى النفس النباتية التي يتشارك فيها النبات  
والحيوان ولا يشاركها فيها غيرهما وتسمى قوى طبيعية ﴾ اعلم أن قوى  
النفس النباتية على قسمين الاول القوى الخدومة والثاني القوى الخادمة  
وكل منهما أربع قوى أما الخدومة فلانها ان يكون فعلها لاجل الشخص  
أولاً لجل النوع وعلى الاول فاما أن يكون فعلها لبقاء الشخص وهي القوة الغذائية  
وهي القوة التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي وتلصق المشاكل به بدلا لما  
يتحلل عنه بسبب الحرارة الفريزية والحرارة الفريزية والحركات النفسانية  
والبدنية ولها ثلاثة أفعال الاول احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذي وقد يتطرق  
الاختلال الى هذا الفعل عند عروض بعض العلل والثاني الصاقه بالعضو  
وجعله جزءاً منه وقد ينحل به كما عند عروض الاستسقاء اللحمي والثالث  
جعله بمد الصاقه شبيهها بالمغتذي في لقوام واللون وقد ينحل به كما عند  
عروض البهق والبرص فهذه الافعال الثلاثة تصدر عن ثلاث قوى والغاذية

اما عبارة عن مجموعها فتكون وحدها اعتبارية أو عبارة عن قوة أخرى تستخدم تلك القوى الثلاث والظاهر هو الاول والقوة التي يصدر منها التشبيه تسمى بالمغيرة الثانية وهي في كل عضو جزء قوة غير التي هي في العضو الآخر والجزء الآخر لان تشبيه الغذاء بعضو غير تشبيه الغذاء بعضو آخر فكل من هذه الافعال مبدء غير المبدء الذي للآخر ثم ان القوة الغذائية متناهية يقف فعلها لانها قوة جسمانية وكل قوة جسمانية متناهية بحسب المدة على ماص في الفن الثاني ولان الموت ضروري الوقوع لان الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف اي بعد خمسة وثلاثين سنة أو بعد أربعين سنة في الانسان تأخذ في الانتقاص لمعاوضة الحرارة الغريزية الحرارة ومعاوضة الحركات الداخلية الحركات النفسانية والبدنية في التحليل فلا تزال تنقص حتى تؤدي الى الانحلال بالكلية واذا انحلت الرطوبة الغريزية بالكلية تغلب الرطوبة الغريزية بواسطة التغذية فتتطفي الحرارة الغريزية ويحل الموت واما أن يكون فعلها لتحصيل كمال الشخص وهي القوة النامية وهي القوة التي تدخل الغذاء بين أجزاء الجسم وتضمه اليها وتزيد في الاقطار الثلاثية على نسبة طبيعية الى غاية ما هي كمال النشوء فقولنا تدخل الغذاء بين الاجزاء وتضمه اليها تنبيه على كمية الفرق بين السمن والنمو فان الاجزاء الزائدة من الغذاء في النمو تنفذ في جواهر الاعضاء فتتمدها وتزيده في جواهرها وفي السمن لا تنفذ في جواهر الاعضاء بل تلتصق وقولنا تزيد في الاقطار الثلاثة احتراز عن الزيادات الصناعية في جسم فان الصانع اذا أخذ مقداراً من الشمع فان زاد في طوله وعرضه نقص في عمقه وبالعكس والقوة النامية تزيد في الاقطار الثلاثة كذا قيل

وفيه نظر ظاهر لأن الصانع اذا أضاف الى مقدار من الشمع مقدارا آخر  
منه حصلت الزيادة في الاقطار الثلاثة وزيادة الجسم النامي أيضا انما تحصل  
بانضمام الغذاء اليه لا بنفسه وقولنا على نسبة طبيعية احتراز عن الزيادات  
الغير الطبيعية كما في الاستسقاء وسائر الأورام وقولنا الى غاية ما احتراز عن  
السمن لانه ليس الى الكمال المقداري الذي يكون لكل نوع من الجسم  
النامي هذا هو المشهور في بيان فوائد القيود وقد يقال ان قولنا تزيد في  
الاقطار الثلاثة احتراز عن السمن والورم جميعا لأن السمن لا يكون الا  
في قطرين العرض والعمق وليكونه مخصوصا باللحم وما في حكمه دون  
العظم ونظائره من الاعضاء الاصلية والورم لا يكون في القلب بالاجماع  
ولا في العظام عند الاكثرين وأورد عليه أولا بأن السمن قد يزيد في الطول  
أيضا كما صرحوا به وثانيا بأن النامية في جميع الاعضاء ليست شخصا  
واحدا بل لها أفراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا مبادئ السمن  
والأورام ليست في كل بدن أصرا واحدا بالعدد فيمكن في انتقاض التعريف  
صدقه على سمن بعض الاعضاء وتورمه والحق أن قولنا تدخل الغذاء بين  
الاجزاء وتضمه اليها يخرج السمن على ما أشرنا اليه وقولنا تزيد في الاقطار  
الثلاثة ايفاء لتمام التعريف لا للأحتراز وأما الزيادة الصناعية فخارجة عن  
التعريف بقولنا تدخل الغذاء بين الاجزاء وتضمه اليها بقولنا على نسبة  
طبيعية فان الزيادات الصناعية لا تكون على نسبة طبيعية وقد احتراز به  
أيضا عن الزيادات الغير الطبيعية كالأورام وقولنا الى غاية ما ايفاء لتمام  
التعريف ثم ان فعل هذه القوة أيضا لا يتم الا باحالة الغذاء الى مشاكلة  
المغتذي وادخاله فيه وجعله شبيها به والفرق بينها وبين الغاذية ان الغاذية

انما تفعل هذه الافعال بقدر ما يتحمل وهذه القوة تفعل أكثر منه ولهذا  
ذهب البعض الى اتحادهما والاستبعاد في أن تكون قوة في ابتداء الامر  
قوية فتكون وافية بايراد بدل ما يتحمل والزيادة عليه معا وبعد ذلك تضعف  
فلا يتمكن من الزيادة فتكون في بدء الامر غاذية نامية معا وبعد ذلك غاذية  
فقط وهذه القوة أيضا تقف عند بلوغ الجسم غاية نشؤه وسبب وقوفها ان  
الاجسام خصوصا أبدان الحيوانات المخلوقة من المني والدم تكون في أول  
الامر رطبة ثم لا تزال تجف يسيرا يسيرا بالحرارة الخارجية والحركات  
الداخلية والنسائية والبدنية والنمو لا يكون الا عند تمدد الاعضاء والاجزاء  
ولا يكون ذلك الا بنفوذ الغذاء في المسام المستحدثة ولا يمكن استحداثها  
الا اذا كانت الاجزاء والاعضاء لينة فاذا صلبت وجفت لم يمكن ذلك  
فتقف النامية ولا يظهر أثرها فقليل انها تبطل عند الوقوف وقبل تبقى من  
غير أثر وعلى الثاني أي على تقدير أن يكون قبل القوة المخدمومة لاجل  
النوع فهي ثنتان أحدهما المولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم  
الاخير للمغتذي وتودعه قوة من سنخه ليكون مبدأ لشخص آخر من  
نوعه أو جنسه وهذه القوة في كل البدن عند بقراط ومتابقيه والمني عندهم  
متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج يخرج ويتولد من جميع الاعضاء ويأخذ  
من كل عضو طبيعة خاصة فيستعد بذلك لان يتولد منه مثل تلك الاعضاء  
ولذلك يستولى الضعف على من يفرط في الجماع في جميع أعضائه وعند  
ارسطوان تلك القوة لا تقارق الاثنيين فيكون المني المتولد هناك متشابه  
الحقيقة وهذه القوة بالحقيقة قوتان أحدهما ما يجعل فضل الهضم الاخير  
منيا والاخري ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل في الرحم بعضو خاص

فيخص للعصب مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا  
وهكذا وتسمى الاولى بالحصة والاخرى بالمفصلة فوحدة القوة المولدة  
اعتبارية والثانية القوة المصورة وهي القوة التي تفيد المني بعد استحالته  
في الرحم الصور والقوى والاعراض من الاشكال والمقادير الحاصلة للنوع  
الذي انفصل عنه المني وهذه القوة تختص بالرحم وأما القوى الخوادم  
الاربع فهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وهي كلها خوادم الغاذية  
كما سيلوح والغاذية خادمة للنامية والغاذية والنامية تخدمان المولدة والمصورة  
كما عرفت فهذه الخوادم الاربع خوادم لتلك المخدمات الاربع أما  
الجاذبة فهي قوة تجذب ما يحتاج اليه من الغذاء وانما احتيج اليها لان  
الغذاء لا يصل بنفسه الي جميع الاعضاء لانه ان كان ثقيل لم يصل الي  
الاعضاء العالية وان كان خفيفا لم يصل الي السافلة ويدل على وجودها أولا  
انا نشاهد حركة الغذاء من الفم الي المعدة وحركته ليست ارادية وهو  
ظاهر ولا طبيعية فان المنتكس ينجذب الغذاء من فمه الي معدته مع ان  
الغذاء ثقيل حركته الطبيعية هابطة والاشجار يتصاعد الماء الي أعاليها فهي  
قسرية فالناسر اما دافع من فوق وهو باطل لان المري والمعدة عند اشتداد  
الحاجة الي الغذاء يجذبان الطعام من الفم مع عدم ارادة الابتلاع والحيوان  
يمضغ من غير ارادة أو جاذب من تحت في المعدة قوة جاذبة وهو المدعى  
وثانيا ان الانسان اذا اغتذي ثم تناول حلوا ثم قاء فالحلو يخرج آخر او ما  
ذلك الا لجذب المعدة الحلو الي آخرها واذا تناول غذاء ودواء كريها  
لا تزدره المعدة والمريء الابسربل ربما يدفعانه بالقيء بلا اختياره وثالثا  
ان الدم في الكبد يكون مخلوطا بالصفراء والسوداء والباغم ثم كل من هذه



الأربعة يتميز عن الآخر وينصب الى عضو معين وما ذلك الا لقوة جاذبة في الاعضاء لان انصبابه ليس حركة ارادية ولا طبيعية ولا قسرية من دافع فانما هو يجذب قوة ورابعا أن بعض الحيوانات اذا قصر صريته صعدت معدته الى الفم عند الاغتذاء كالتمساح وما ذلك الا لشدة شوق معدته الى جذب الغذاء وخامسا ان الرحم اذا كانت خالية عن الفضول تجذب احليل الذكر الى داخلها لاشتياقها الى المنى كجذب المحجمة الدم وذلك مما يحس به الواطيء عند الجماع ففي الرحم قوة جاذبة وأما الماسكة فهي التي تمسك ما جذبته الجاذبة حتى تفعل فيه القوة الهاضمة فعلها ولذا احتيج اليها لان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة لا بد لها من زمان فلا بد من ماسكة تمسك الغذاء الذي جذبته الجاذبة زمانا حتى يستحيل فان مكته في المعدة ليس طبيعيا بل بقسر قاسر وهي القوة الماسكة ويدل على وجودها في المعدة احتواؤها على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب وليس ذلك لشدة امتلاء المعدة لان الغذاء اذا كان قليلا وكانت الماسكة قوية تلاقيه المعدة حتى تجيد هضمه واذا كانت الماسكة ضعيفة لم تلاقه المعدة ولم تجيد الهضم بل حصلت القراقر والنفخ فدل ذلك على وجود الماسكة في المعدة وما ذكر أرباب التشريح من أنه اذا شرح بطن الحيوان إثر اغتذائه وجدت معدته محتوية على الغذاء أشد الاحتواء وانه اذا شق بطن الحامل من تحت السرة وجدت رحمها محتوية على الزرع احتواء تاما مما ساله من جميع الجوانب وان الرحم بعد ان جذاب المنى اليها تكون منضمة انضاما شديدا بحيث لا تسع أن يدخل فيها طرف الميل وان المنى اذا استقر في الرحم

لا ينزل عنها مع ثقله وان المشروبات الرقيقة والاخلاط لا تنزل من المعدة والاعضاء وما ذلك الا لقوة ماسكة فيها تمسكها وأما الهاضمة فهي قوة تمد الغذاء لصيرورته جزءاً بالفعل وحاصل ما ذكره الشيخ في كليات القانون أنها قوة تحيل ما يذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة الى قوام مهياً لفعل القوة المفيرة فيه والى مزاج صالح الاستحالة الى الغذائية بالفعل والهضم عبارة عن استحالات مترتبة واقعة بين تمام فعل الجاذبة وحصول فعل الغذائية مثلاً اذا جذبت القوة الجاذبة لعضو ما شيئاً من الدم وأمسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة دموية واذا صار شيئاً بذلك العضو فقد بطلت عنه الصورة الدموية وحدثت فيه صورة ذلك العضو فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفساداً للصورة الدموية فبين هذا الكون والفساد استحالات يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان واستعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ثم لا يزال الاستعداد الاول ينقص والثاني يشتد الى أن تنتهى المادة الى حيث تبطل عنها الصورة الدموية وتحدث فيها الصورة العضوية فهناك حالتان احدهما سابقة وهي تزايد استعداد المادة لقبول الصورة العضوية وتنقص استعدادها للصورة الدموية وهذه هي فعل القوة الهاضمة والاخرى لاحقة وهي حصول الصورة العضوية وهذه هي فعل القوة الغذائية فاستبان الفرق بين القوة الهاضمة لكل عضو وبين القوة الغذائية له ولما كان الغذاء مركباً من جوهرين أحدهما صالح لان يتشبه بالمغتذى وفعل الهاضمة فيه اعداده لان يصير جزءاً من المغتذى بالفعل وثانيها غير صالح لذلك وفعلها اجمالاً اعداده للدفع واما تفصيلاً فان كان غليظاً ففعلها فيه الترقيق وان كان رقيقاً ففعلها فيه التغليظ ليسهل

اندفاعه لان الرقبى قد يتشربه جوهر العضو الذي هو الوعاء المعدة كانت  
أوغيرها فتبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا تندفع منه واذا غلظ لم يتشربه  
العضو فيندفع بالكلية وان كان لزجا فعملها التقطيع حتى يسهل اندفاعه  
فان اللزج يلزق بجرم العضو فيصعب اندفاعه بالذات بلا توسيط رطوبة  
كفا في جوارح الصيد فان حرارتها تذهب مانا كل فلا تحتاج الى الماء كفا في  
الجل فانه يأكل نباتا يابسا ويحمله كيلوسا من غير أن يشرب الماء أيا ما أو  
مع توسيط رطوبة كفا في الآدمي وغيره من الحيوانات ولاهضم أربع  
مراتب المرتبة الاولى الهضم في المعدة فان الغذاء اذا وصل اليها انهضم  
انهضاما تاما لا بحرارة المعدة فقط بل بحرارة ما يحيط بها اما من اليمين  
فبالكبد واما من اليسار فبالطحال فانه قد يسخن لا بجوهره لما فيه من  
البرد والبس بل بالشرابين والاوردة التي فيه واما من قدام فبالثرب (١)  
الشحمي وأما من فوق فبالقلب فاذا انهضم الانهضام التام صار اما بذاته  
كما في جوارح الصيد والجل وغيرها أو بواسطة المشروب كما في أكثر  
الحيوانات كيلوسا وهو جوهر سيال شبيه بماء الكشك الثخين وابتداء  
هذه المرتبة من الهضم من الفم عند المضغ لان في سطح الفم لا اتصاله  
بسطح المعدة قوة هاضمة فتحيل المضغ الى حالة ما ولذا تفعل الحنطة  
المضغوغة في انضاج الدمايل مالا تفعله الحنطة المطبوخة والمدقوقة المخلوطة  
باللحاب ويتغير الغذاء المضغ لونا وطعما ورائحة المرتبة الثانية الهضم في  
الكبد فان الكيلوس يندفع ككثيفه الى الامعاء للدفع وينجذب لطيفه  
بواسطة جاذبة الكبد ودافعة المعدة من المعدة ومن الامعاء الى الكبد

(١) الثرب شحم رقيق قد غنى الكرش والامعاء

من طريق الماساريقا وهي بالسريانية عروق دقاق صلاب متصلة بالامعاء والمعدة وخلقت دقاقا لثلا ينفذ فيها مالا ينفذ في مجاري الكبد فتحدث فيها السدة وصلابا لثلا ينطبق بعضها على بعض فيتعذر نفوذ شيء فيها فاذا اندفع لطيف السكيلوس من المعدة والامعاء الى الماساريقا يصب منها الى العرق المسمى بباب الكبد لكونه مدخلا للطيف السكيلوس اليها وهو عرق كبير ينشعب من كل احد من طرفيه شعب كثيرة اُحد أطرافها متصل بفوهات الماساريقا وأطرافها الأخر مسماة باجزاء الباب لانها مداخل الغذاء في الكبد ومدخله في أجزاء الكبد متصغرة متضائلة متصلة فوهات المداخلة في تجاويف الكبد بفوهات العرق الطالع من جذبة الكبد المسمى بالأجوف فاذا تفرق لطيف السكيلوس في أجزاء الباب صار كأن الكبد بكليتها تلافيه بكليته ولذلك يكون فعل الكبد فيه أشد وأسرع فينطبخ فيها انطباعاتا تاما وينهضم انضماما ثانيا وتنخلع عنه الصورة السكيلوسية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا فما كان من أجزائه لطيفا فيه حرارة ويسب يجاوز نضجه ويميل الى الاحتراق للطافته ويعلو كالرغوة وهو الصنراء وفيها حرارة لان الحرارة تكون من غاية الحرارة في الجسم اللطيف وما كان من أجزائه كثيفا فيه برودة ويسب اما بطبعه أو بشدة احتراجه يصير الى طبيعة الرمد ويرسب في أجزاء الغذاء كالمكر وهو السوداء وفيها حموضة اذ ما ينجلب منها الى فم المعدة لدغدهتها والتنبه على الجوع حامضة وطعم السوداء الطبيعية بين حلاوة وغفوصة وفيها غلبة الارضية وما كان من أجزائه معتدلا وتم نضجه فهو الدم وهو حلو وما كان منها غليظا بافيا على الفجاجة فهو البلغم وفيه حلاوة لانه دم غير

نضيح وكلما كان أقرب إلى النضج كان أحلى لقربه من الدم وكل من الاخلات  
 الاربعة اما طبيعي أو غير طبيعي اما لتغير من اجبه عن الاعتدال الواجب له  
 الذي بسببه يصلح أن يكون جزءاً من البدن او لمخالطة خلط آخر به  
 وتفصيل ذلك في علم الطب وابتداء هذه المرتبة من الهضم في المساريقا  
 المرتبة الثالثة هي الهضم في العروق فان الاخلات اذا خرجت من الكبد  
 نفذت في العروق مختلطة وانضمت فيها انضماماً آخر فوق ما كان لها في  
 الكبد ويتميز فيه ما يصلح غذاء لكل عضو فيستمد لان تجذبه جاذبة كل  
 عضو وابتداء هذه المرتبة من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع  
 من جذبة الكبد المسمى بالاجوف المرتبة الرابعة هي الهضم في الاعضاء  
 فان الاخلات اذا سلكت في العروق الكبار الى الجداول ثم الى العروق  
 الصغار اللينة تترشح من فوهاتها على الاعضاء ويحصل لها في الاعضاء  
 هضم آخر حتى يتشبه لها لونها وقواما ويلتصق التصاقاً تاماً وقد يخل بالتشبه  
 لونها كما في البهق والبرص وقد يخل بالتشبه قواما كما في الاستسقاء اللحمي  
 وقد يخل بالالتصاق كما في الذبول وابتداء هذه المرتبة من حين ترشح  
 الاخلات من فوهات العروق فهذه المراتب الاربعة للهضم ولكل مرتبة  
 منها فضاة فضاة الهضم الاول الثقل الذي يندفع من طريق الامعاء وفضلة  
 الهضم الثاني ما يندفع أكثره بالبول والمرتان وتندفع السوداء الى الطحال  
 والصفراء الى المرارة وفضلة الهضم الثالث والرابع ما يندفع بالتحلل الذي  
 لا يحس به والعرق والوسخ الخارج بفضة من منافذ محسوسة كالانف  
 والصماخ وبعضه من منافذ غير محسوسة كالسام أو من منافذ خارجة عن  
 الطبع كالاورام المنفجرة أو ما ينبت من زوائد البدن كالشعر والظفر



والمنى فضلة الهضم الرابع وإنما يتكون عند نضج الدم في المروق وتتمام استمداده لأن يصير جزءاً من جواهر الأعضاء الأصلية المكونة منه ويدل على ذلك أن الضعف الذي يحصل من استفراغ المنى لا يحصل من استفراغ الاخلاط لأن استفراغه يورث الضعف في جواهر الأعضاء الأصلية بخلاف استفراغها أما القوة الرابعة أعني الدافعة فهي اما دافعة الغذاء المهياً لكونه جزء العضو كالتى تدفع لطيف الكيالوس من طريق المساريقا واما دافعة للفضل ويدل على وجودها في المعدة والأمعاء ما يجده كل أحد من نفسه عند التبرز وعند القيء من غير اختيار وعلى وجودها في جميع الأعضاء ان الاخلاط ترد مختلطة عليها يأخذ كل عضو ما يلزمه ويدفع ما لا يلزمه ففي كل عضو دافعة ووجه الحاجة الى الدافعة ظاهر اذ لولا اندفاع الغذاء والفضلات لم يمكن التغذى وفسد البدن والمزاج كما لا يخفى هكذا قالوا وفيه ابحاث الاول ان القول بتعدد القوى مبنى على أصلهم الفاسد ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد وسيجيء الكلام عليه الثاني انه لو سلم ذلك الأصل فلا يلزم منه تعدد القوى اذ يجوز صدور الكثير عن الواحد باعتبارات وجهات كما يعترفون به خصوصاً عند تعدد الآلات والقوالب فيجوز أن يكون هناك قوة واحدة بالذات تكون هي جاذبة عند ازدراد الطعام وماسكة له بعده ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغنى عنه وما يستدل به على تعدد القوى من أن العضو قد يكون قويا في أحد هذه الأفعال وضعيفا في الباقي ولولا تغاير القوى لاستحال ذلك ضعيف لجواز أن تكون قوة العضو في أحدها وضعفها في الباقي لتغاير الآلات واختلافها في القوة والضعف لا يغاير القوى في أنفسها

الثالث ان جالينوس وسائر الاطباء ذهبوا الى أن القوة الهاضمة هي القوة  
 الغذائية وما ذكرتم في الفرق بينهما من أن جاذبة الضوء اذا جذبت الدم  
 وأمسكته أمسكته أخذ استعداد المادة للصورة الدموية في نقصان  
 واستعدادها للصورة العضوية في الاشتداد الى أن تبطل الصورة الدموية  
 وتحدث الصورة العضوية فهناك حالتان أحدهما سابقة أعني تزايد استعداد  
 المادة لقبول الصورة العضوية وتنقص استعدادها للصورة الدموية وهي  
 فعل الهاضمة والاخرى لاحقة أعني حصول الصورة العضوية وهي فعل  
 الغذائية لا يجدي شيئا اذ يجوز أن يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه  
 لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل منها قوة على حدة لصارت  
 القوى أكثر من المذكورات فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب  
 مراتب المضوم بعضها استحالة في الكيف وبعضها استحالة في الصور  
 النوعية ولما جاز أن تكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة  
 هي الهاضمة فليجز أن تكون الاستحالة الى الصورة العضوية بتلك القوة  
 بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما  
 كانت مبطلة للصورة الغذائية محصلة للصورة الدموية الرابع انا ندعي ان  
 الهاضمة هي الغذائية لان الهاضمة محركة للغذاء من الصورة الغذائية الى  
 الصورة العضوية وكل محرك لشيء فهو موصل له اليه فالهاضمة موصلة  
 للغذاء الى الصورة العضوية والموصلة الى الصورة العضوية هي الغذائية  
 فالهاضمة هي الغذائية وقد اعترف الشيخ بأن المحرك يجب أن يكون هو  
 الموصل حيث قال محال أن يكون الواصل الى حاد ما واصلا بلا علة  
 موجودة موصلة ومحال أن تكون هذه العلة غير التي أزلت عن المستقر

الاول وأجيب عنه بأن شأن المحرك بالنسبة الى الحركة الفعل والقياس الى الغاية الاعداد والمعد من حيث انه معد لا يكون فاعلا ورد بأن ما يحرك شيئا الى شيء يكون المتوجه اليه غاية للمتحرك والمعني بكونه غاية ان المقصود الاصل هو فعل ذلك الشيء وكلام الشيخ يقتضي أن يكون المزيل عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة العضوية واحد وأجيب عنه بأن ما يحرك اليه المحرك قد يكون من حدود ما فيه الحركة وحينئذ يكون ما يحرك اليه المحرك فعلا باعتبار وغاية باعتبار وقد يكون صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة كالصورة العضوية فيما نحن فيه فتكون غاية لفعل المحرك ويكون هو معدا لها ويكون هناك فاعل آخر يفعل تلك الغاية وما ذكره الشيخ لا ينافي ذلك فكل حركة وفعل لا ينفك عن فاعله القريب ويكون هو معدا بالنسبة الى حصول غاية ليست من نوع فعله ولها فاعل آخر سوي المحرك فالهاضمة فاعلة تفعل الاحالة والهضم وتجعل المادة غذاء بالقوة وأما الغاذية فهي التي تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الصورة العضوية بالفعل وهذا الكلام غير مقنع لان الشيخ حكم بأن الميل المحرك الى غاية هو الموصل الى تلك الغاية فهو مادام محركا معد لتلك الغاية وبعد انقطاع التحريك فاعل لها فهو معد وفاعل باعتبارين فمقتضي كلامه أن يكون محرك الغذاء من الصور الغذائية الى الصور العضوية معدا لحصول الصورة العضوية مادام محركا وفاعلا لها بعد انقطاع التحريك فالمعد من حيث انه معد لا يكون فاعلا لكن ذات الفاعل والمعد واحدة وهي باعتبار معدة وباعتبار آخر فاعل ولا فرق في هذا الحكم بين ما اذا كان ما يحرك اليه المحرك من حدود ما فيه الحركة وبين ما اذا كان صورة

مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة فان الماء مثلاً اذا كان متسخنا بالقاسر  
ثم زال القاسر فيتجرك بميله الطبيعي الى البرودة الطبيعية فحركه اليها هو  
ميله الطبيعي وهو الموصل له الى البرودة المخالفة بالذات لحدود ما فيه  
الحركة لان مراتب الكيفيات متخالفة بالذات عندهم فعلى مقتضى هذا  
الاصل تكون الهاضمة من حيث انها محركة للغذاء فاعلة للحالة والهضم  
ولجعل المادة غذاء بالقوة ومعدة للصورة العضوية ومن حيث انها موصلة  
الى الصورة العضوية فاعلة للصورة العضوية محصلة لها بالفعل من دون  
حاجة الى قوة أخرى الخامس أن المراد بالقوة ههنا المعدة لا الفاعلة لان  
المفيض هو واهب الصور ولا شك أن الهاضمة لطبخها ونضجها تفيد  
المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب  
في الشدة والضعف وليس بعض المراتب بأن ينسب الى القوة الهاضمة  
أولى من البعض بل يجب أن ينسب اليها جميع مراتب ذلك الاستعداد  
ومن جعلها ما يمد لفيضان الصورة العضوية عن واهب الصور العضوية  
ويتم فعل التغذية فلا فرق بين الهاضمة والغذية السادس اننا لانسلم أن  
النامية غير الغاذية لم لا يجوز أن يكون هناك قوة واحدة تختلف أحوالها  
بالقوة والضعف فتحصل برهة من الغذاء ما يزيد على قدر ما يتحلل فيزيد في  
الأعضاء الأصلية وذلك في سن النمو أي الى قريب من ثلاثين سنة في  
الإنسان ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك  
في سن الوقوف أي الى قريب من الأربعين في الإنسان ثم يتزايد ضعفها  
فلا يتقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي  
الذي لا يتبين أي الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهري

الذي هو ما بعده الى آخر العمر السابع انا لانسلم أن الغاذية مجموع قوى  
ثلاث كما ذكرتم غاية الامر ان فعلها لا يتم الا بأفعال ثلاثة ولا يلزم من  
ذلك أن يكون هناك ثلاث قوى لان تحصيل الاخلاط انما هو فعل  
هاضمة الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو فلم يبق الا فعل التشبيه  
فيجوز أن يكون له قوة واحدة هي الغاذية بل نقول لا حاجة للتشبيه  
أيضا الى قوة أخرى اذ يجوز أن يكون تحصيل الجوهر الشبيه بالمفتندي  
فعل هاضمة العضو كما جاز أن يكون تحصيل جوهر الخلط فعل هاضمة  
الكبد الثامن انا لانسلم أن القوة المولدة للمنى قوة غير هاضمة الاثني  
بل يجوز أن تكون مولدة للمنى هي هاضمة الاثني لا غير كما ان مولدة اللبن  
هاضمة الثديين لا غير التاسع ان قولهم القوة المولدة بالحقيقة قوتان  
احدهما المحصلة والأخرى المفصلة ممنوع لان المنى عند بقراط ومتابعيه  
يخرج عن كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء  
شبيه به وهكذا من جميع الاعضاء فأجزؤه غير متشابهة لاختلاف الاعضاء  
المنفصلة هي عنها فلا حاجة الى قوة تهي كل جزء من المنى الحاصل في الرحم  
لعضو خاص وانما يحتاج اليها لو كان المنى متشابه الاجزاء حتى تكون تلك  
القوة مخصصة لبعض أجزائه بالعظمية ولبعضها بالعصبية دفعا للترجيح بلا  
مرجح بل على تقدير كون المنى متشابه الاجزاء لا يغني تلك القوة شيئا  
لان اعداد تلك القوة جزءا من تلك الاجزاء المتشابهة العظمية وجزءا آخر  
منها للعصبية ترجيح بلا مرجح فان قلتم بأن هذا الاختلاف بين استعدادات  
تلك الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم قلنا فلا حاجة الى تلك  
القوة اذا الحاجة اليها انما كانت لدفع الترجيح بلا مرجح وقد اندفع باختلاف



استعدادات تلك الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم العاشر  
أنهم يزعمون أن القوة المولدة والقوة المصورة قوى للنفس وآلات لها  
والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتتام صور الاعضاء فالقول باستناد  
صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعالها  
بنفسها من غير مستعمل اياها وهو صريح البطلان واجيب عنه تارة  
بارتكاب قدم النفس وتارة بأن المصورة من آلات النفس النباتية للمولود  
المغايرة بالذات لنفسه الحيوانية والانسانية الحادثة بعد تمام صور الاعضاء  
وتارة بأنها من قوى النفس الناطقة للأم قال المحقق الطوسي في شرح  
الاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ثم تجعلها  
اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة  
من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منسيا وتلك  
القوة تكون حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا  
في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى أن يصير مستعدا لقبول  
نفس أكمل تصدر عنه مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء  
ويضيفه الى تلك المادة فليتم بها وتشكامل المادة بتربيته اياها فتصير تلك  
الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى أن يصير  
مستعدة لقبول نفس أكمل منها تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال  
الحيوانية أيضا فتصدر عنها تلك الافعال فليتم البدن ويتكامل الى أن يصير  
مستعدا لقبول نفس ناطقة تصدر عنه مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبره  
الى أن يحل الاجل انهي وهذا الكلام في غاية المتانة وحاصله ان حافظ  
الصورة المنوية ومزاج المني هو القوة المولدة في الابوين وان أول ما فيفيض

على النطفة بعد خلعها الصورة المنوية النفس النباتية ثم النفس الحيوانية ثم النفس الانسانية فالقوة المولدة من آلات نفس الابوين وأما القوة المصورة فهي باطلة عند المحقق الطوسي فلما ان مبنى كلامه هذا على تفهيمها كما هو مذهبه فلا اشكال بها واما ان يبني على مذهب الفلاسفة القائمين بالقوة المصورة فتكون القوة المصورة على ما صورته آلة للنفس النباتية الفائضة على النطفة قبل فيضان النفس الحيوانية عليها الحادي عشر ان المحققين ومنهم المحقق الطوسي أنكروا وجود القوة المصورة واستدلوا عليه بوجهين الاول أن الافعال التي ينسبون بها الى القوة المصورة مركبة وتلك القوة واحدة بسيطة فكيف تصدر تلك الافعال المركبة المختلفة عنها وأجيب تارة بمنع بساطة تلك القوة وتارة باسناد اختلاف الافعال الى استعدادات المادة الثاني ان هذا التقدير الانيق والرصيف الرشيق الذي تحيرت العقول والافهام وتاهت المدارك والاحلام في ادراك المنافع والمصالح المودعة فيه وكلمات الانظار والابصار دون التأمل في مبادئه فضلا عن الوصول الى غايته وأقصاه وقد بلغ ما استنبطتها عقولهم الضعيفة واستخرجتها مداركهم السخيفة مع عجزها عن درك الحقائق ونيل الدقائق من المنافع المودعة في خاقة الانسان وانشائه والحكم المبدعة في أعضائه خمسة آلاف مذكورة في علم التشریح مع ان ما علم منها أقل قليل مما لم يعلم بكثير فكيف يجوز من له مسكة وفهم صدور مثل هذا التصوير المشتمل على الحكم البديعة الدقيقة والمصالح العظيمة الانيقة والصور العجيبة الرائقة والاشكال الحسنة اعجوبة الفائقة الشائقة والنقوش المتناسبة المؤلفة والالوان المتفنة المختلفة عن قوة عديمة الشعور وان فرض كونها

مركبة وكون المواد مختلفة الاستعدادات وهذا حق لا محيد عنه الثاني عشر  
ان الامام حجة الاسلام رضى الله عنه أنكر القوي مطلقا وبالغ في الانكار  
وأستند الافاعيل المنسوبة اليها الى الملائكة الموكلة بها فهي تفعلها بالشعور  
والاختيار وهو الحق فان اسناد الافاعيل العجيبة المحكمة الموثقة  
المودعة في النباتات العديدة الشعور الى القوي سفه عظيم وكذا تجوز أن  
يكون فاعل البدن وأجزائه وأعضائه هو النفس الحيوانية أو الانسانية  
أوقوة من قواها جهل وضلال مبين أما القوي فلما عرفت من عدم  
شعورها وامتناع صدور الحكم المحكمة عنها وأما النفس فأولا لان  
حدوثها عندهم متأخر عن حدوث البدن وثانيا لان النفس الانسانية عند  
كمال عاومها وبلوغها غايات الادراكات لا يعلم كيفية الاعضاء ومقاديرها  
وأوضاعها وكيفيات حركاتها واغذائها وصحتها وأمراضها وأجزائها  
وأعراضها الا أقل قليل بعد ممارسته علم التشريح وغيره على سبيل الظن  
والتخمين لا بالجزم واليقين فكيف تظن أنها عالمة بتفاصيلها في بدو  
تكونها حتي تراعي الحكم والمصالح المودعة فيها وثالثا لان عند استكمال  
قوتها لا تقدر على تصوير صفة من صفات البدن في ابتداء حدوثها وشدة  
ضعفها كيف تقدر على تصوير هذه الصفات البديعة فيه فاذن فاعل البدن  
وصانعه ومودع الحكم فيه وفي أعضائه عالم خبير حكيم قدير خلق فاجاد  
وأودع الحكم كما اراد وهو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء ولا  
يلزم من ذلك ان لا يكون في الابدان وأجزائها جذب وحرارة طابخة  
منضجة ودفع والصاق فان كل ذلك مما ابدعه وأودعه الحكيم الخلاق  
القدير المختار على الاطلاق وليس في مساواه من مخلوقاته العلوية والسفلية

تأثير بالحقيقة وان كان هناك تسبب عادي بجريان عاداته المقتضية للحكمة  
المراعية للمصلحة وقد يخلق الفعّال القدير سبحانه أبداع مما يخلق في المادة  
بخرق العادات كرامة لمن خصه من عبادته بالسعادات هذا هو التحقيق وهو  
سبحانه ولي العصمة والتوفيق

﴿ فصل في الحيوان ﴾ وهو المركب المزاجي المختص بالنفس الحيوانية  
وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يحس ويتحرك بالارادة وهذه  
الحيشة متضمنة للتغذية والتنمية والتوليد فكونها ازلية من حيث يحس  
ويتحرك بالارادة مستلزم لكونها آلية من حيث يتغذى وينمو ويولد وهذا  
القيّد احتراز عن النفس النباتية والانسانية فان الاولى آلية من حيث  
يتغذى وينمو ويولد لا من حيث يحس ويتحرك بالارادة والثانية آلية من  
حيث يدرك الكليات ويستنبط بالرأي لا من حيث يدرك الجزئيات  
ويتحرك بالارادة وقد عرفت شرح ألفاظ التعريف فتذكر وللنفس  
الحيوانية من هذه الحيشة قوتان احدهما قوة مدركة والاخرى قوة  
محركة والاولى اما ظاهرة او باطنة وكل منهما خمسة مشاعر أما الخمسة  
الظاهرة فأولها بصر وهو قوة مودعة في ملتقى عصبتين مجوفتين نابتتين  
من مقدم الدماغ تتلاقيان فيكون تجويفهما واحدا ثم يفترقان فتعطف  
الثابتة يمينا الى العين اليمنى والنابتة يسارا الى العين اليسرى وذلك الملتقى  
يسمى بمجمع النور والمذاهب المأثورة عن الحكماء في الابصار ثلاثة الاول  
مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة  
الجليدية التي هي كالجمد في الصقالة كما ينطبع في المرآة ما يحاذيها بواسطة  
الهواء المشف وذلك الجزء من الجليدية زاوية مخروط قاعدته سطح المرئي

والثاني مذهب الرياضيين وهو انه بخروج جسم شعاعي من العين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ففهم من قال ان ذلك المخروط مصمت ومنهم من قال انه يخرج من العين أجسام دقاق أطرافها مجمعة عند مركز البصر وتمتد تلك الاجسام متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه من المبصر أطرافها أدركه البصر وما كان بين أطرافها لم يدركه البصر ولذا يخفى عن البصر الاجزاء التي في غاية الصغر والمسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات ومنهم من قال انه يخرج من العين جسم كأنه خط واحد شعاعي مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطح المبصر حركة في غاية السرعة من أحد طرفي الطول الى الطرف الآخر ومن أحد طرفي العرض الى الطرف الآخر والثالث مذهب الاشراقيين وهو أن الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بحضور المبصر عند الباصرة فيحصل للنفس علم حضوري بالمبصر بنفس حضوره فالاولون القائلون بأن الابصار بانطباع الشبح في الجليدية يزعمون انه لا يكفي في الابصار مجرد الانطباع في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيتين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لابد من تأدي الصورة الى مجمع النور ومنه الى الحس المشترك بمعنى أن انطباع الصورة في الجليدية معد لفيضان صورة مثالها على مجمع النور وهو معد لفيضان مثالها على الحس المشترك ولم يريدوا ان الصورة المنطبعة في الجليدية تنتقل منها الى مجمع النور ومنه الى المشترك فان الصورة عرض ومن المستحيل انتقال العرض من محله واستدلو عليه بوجوه الاول ان من نظر الى الشمس بتحديد النظر مدة ثم غمض عينيه يجد من نفسه كأنه ينظر اليها فتبقى صورتها في



العين مدة وكذا من بالغ في النظر في الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه  
يجد صورة الخضرة منطبعة في عينيه وإذا بالغ في النظر إليها ثم نظر إلى  
لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام  
صورة المرئي في الباصرة وبقائها فيها زمانا ورد أولا بأن صورة المرئي باقية  
في الخيال لا في الباصرة وأجيب بأنه فرق بين التخيل والمشاهدة فالتخيل  
هو الارتسام في الخيال بخلاف المشاهدة والحالة التي يجدها المحقق في الشمس  
والخضرة بعد الاغماض حالة المشاهدة لا حالة التخيل فلا ماساغ لأن  
يقال ان تلك الحالة لبقاء صورتها في الخيال وأنت تعلم أن المشاهدة  
مشروطة بالمقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحاجب ولا كذلك في  
صورة الاغماض فالقول بكون تلك الحالة حالة المشاهدة غير مستقيم بل  
الحق أن تلك حالة التخيل وإنما يظن أنها حالة المشاهدة لمزيد قرب العهد  
برؤية ماهر العين وثانيا بأن صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس  
المشترك كما سيأتي وسيأتي تحقيق القول في ذلك الثاني أن المرئي اذا كان  
قريبا من الرائي قريبا معتدلا لا يرى كما هو واذا بعد يرى أصغر مما هو  
عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم لا يرى وما  
ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء الجليدية وتحيط به زاوية  
مخروط متوهم لا وجود له رأسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي  
فكما كانت قاعدته أقرب كان ساقا المخروط أقصر وزاويته أعظم فيرسم  
المرئي في زاوية أعظم فلا يرى أصغر وكما كانت القاعدة وهي سطح المرئي  
أبعد كان ساقاه أطول وزاويته أصغر فيرسم المرئي في زاوية أصغر فيرى  
أصغر واذا انمحت الزاوية لغاية البعد لا يرى ومعلوم أن هذا السبب إنما

يستقيم اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار وأما اذا جعلنا القاعدة موضعا له  
 فيجب أن يرى كما هو سواء خرج عن زاوية ضيقة أو غير ضيقة ورد أولا  
 بأن القائلين بخروج الشعاع أيضا يدعون أن صغر المرئي وعظمته تابعان  
 لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها فلا اختصاص لهذا بمذهبكم وثانيا  
 بأنكم تجوزون انطباع شبح الكبير في الصغير فلا يكون صغر الزاوية  
 سببا لصغر المرئي عندكم الثالث أن الابصار أسوة بسائر الاحساسات  
 فكما أن الاحساس بسائر الحواس ليس بخروج شيء منها واتصاله بالمحسوس  
 بل بان المحسوس يأتيها فكذا الابصار لا يكون بخروج شيء منه بل بان صورة  
 المبصر تأتيه وتنطبع فيه ورد بأنه قياس بلا جامع الرابع أن العين جسم  
 صقيل نوراني وكل جسم صقيل نوراني اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه  
 أما الكبير فظاهرة وأما الصغير فلان المنتبه من النوم اذا حاك عينه شاهد في  
 الظلمة نورا وما ذلك الا لامتلاء العين في ذلك الوقت من النور وأيضا لولا  
 انصباب النور من الدماغ الى العين لم تكن فائدة في تجويف العصبيتين ورد بأنه  
 لو تم فأنما يدل على انطباع الاشباح في الباصرة لا على أن الابصار انما هو بسبب  
 الانطباع الخامس أن المرورين يرون صور الوجود لها في الخارج ولا  
 بد لما يرى من وجوده فهي موجودة في البصر ورد بأن هذه من قبيل الرؤيا  
 والكلام في الرؤية ووجود تلك الصورة في الخيال لا في البصر واستدل  
 نفاة الانطباع على بطلانه أولا بأن الجسم لا ينطبع فيه ما هو أكبر منه  
 مقدارا فلو كان الابصار بالانطباع لزم أن لا يبصر الا مقدار نقطة سواد  
 العين الذي فيه انسانها واللازم صريح البطلان لانا نبصر نصف كرة العالم  
 أجيب بأن المحال انطباع العظيم في الصغير لا انطباع صورة العظيم فيه وثانيا

بانه لو كان الابصار بانطباع شبح المرئي في الجليدية لكان المرئي بالحقيقة  
ذلك الشبح فيمتنع الحكم من المبصر على العظيم بالعظم لان الشبح ليس  
عظيما وما هو عظيم ليس مبصرا وامتنع أن ندرك بعد الشيء عنا وأن لا نبصره  
حيث هو ولزم أن لا تفرق عند الابصار بين الكبير والصغير لان شبحهما  
المرتسمين في الباصرة متساويان واللوازم كلها صريحة البطلان أجيب عنه  
بأن شبح المرئي اذا ارتسم في العين وتأثرت الباصرة تنهت النفس فأحست  
بالمرئي الموجود في الخارج على ما هو عليه من العظم والصغر والقرب والبعد  
فذلك الشبح آلة للابصار لا أنه مبصر بل المبصر هو الموجود في الخارج  
وحصول شبحه في الباصرة شرط للابصار وثالثا بأنه لو كان الابصار  
بانطباع الشبح في الجليدية وفي مجمع النور وكان السبب في كون المرئي  
واحدا مع تعدد شبحه في الجليديتين تأدى الصورة منهما الى ملتي العصبيتين  
دفعه واحدة وارتسام صورة واحدة فيه لاجل ذلك كان السبب في أن  
يرى الشيء الواحد متعددا عروض أن لا يتأدى الصورتان من الجليديتين  
الى ملتي العصبيتين دفعة واحدة لاجل عوجاج عارض في احدي العصبيتين  
حتى ترتسم في مجمع النور صورة ثم صورة فيرى الشيء لاجل ذلك  
متعددا كما زعمتم لزم أن يكون عروض الحول لاكثر الناس أكثر لان  
الروح الدماغى لطيف فمن الممتنع بقاؤه في ملتي العصبيتين بحيث لا يتقدم  
ولا يتأخر واذا جاز التقدم والتأخر عليه فاذا جاوز الملتقى لم تتحد الصورتان  
فيكون الحول أكثر والجواب ان هذا انما يتوجه لوقيل ان حامل القوة  
الباصرة هو الروح الدماغى في مجمع النور ولم لا يجوز أن يكون حاملها  
هو العصب لا الروح ولو سلم أن حاملها الروح فلم لا يجوز أن يكون

حصول الروح في خصوص الملتقي شرطاً في الإبصار وراياً بأنه لو كان  
 الأمر والسبب في وحدة المرئي تأدي الصورة من الجليديتين الى مجمع  
 النور دفعة واحدة والسبب في تعدده أي في رؤية الواحد اثنين اعوجاج  
 احدي العصبين لما أمكن أن يرى في حالة واحدة أحد الشئين واحداً  
 والآخر اثنين لانه يستلزم أن يكون تركيب العصبين باقياً بحاله وزائلاً  
 معاً في حالة واحدة واللازم متنف لانه اذا كان قدامنا جسمان أحدهما  
 على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع وكان الثاني لا يحجب  
 الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا النظر عليه وقصدناه  
 بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحداً كما هو ونرى الابد في  
 تلك الحالة اثنين واذا نظرنا الى الابد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحداً  
 كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين وأورد عليه بأن هذا ليس  
 بمختص الورد على أصحاب الانطباع بل هو وارد على القائلين بخروج  
 الشماع أيضاً فانهم قالوا ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث  
 يصير سهماهما خطاً واحداً رئي الشئ الواحد واحداً وان تعدد سهماهما رئي  
 متعدداً ولما ورد عليهم أن اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن قالوا ان وقع  
 السهمان على موقع واحد من المرئي رئي واحداً وان تعدد موقع السهمين  
 رئي متعدداً ففي الصورة المذكورة لا يمكن أن يقال يكون السهمان  
 أو موقعهما متحداً ومتعدداً مما في حالة واحدة فهذا الاشكال مشترك  
 الورد على أصحاب الانطباع وأصحاب الشماع ويجاب عنه بأن تعدد السهمين  
 أو تعدد موقعيهما مع الواحد في حالة واحدة غير ممتنع بالنسبة الى مرئيين  
 وانما يمتنع بالنسبة الى مرئي واحد وأما استقامة العصبين واعوجاجهما في

حالة واحدة ممتنع قطعاً ولو بالنسبة الى مرئيين فلا اشكال على أصحاب الشعاع بخلاف أصحاب الانطباع والحق أنه لا سبيل الى انكار حصول الصورة في الباصرة على تقدير القول بالوجود الذهني وأما ان الابصار مجرد انطباع الصورة في الباصرة فلا يساعدهم الدليل عليه بل لا يستقيم كما ستعرف واستدل الرياضيون على مذهبهم بوجوده الاول ان الانسان اذا بصر وجهه في المرآة فلا يخلو اما أن يكون لاجل انعكاس الشعاع من المرآة الى المبصر فهو المطلوب فان الابصار حينئذ يكون بخروج الشعاع وقد شهد الامتحان والتجربة بأن الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في علم المناظر فاذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم أنه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد في حسب صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريباً من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن أن صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان بعيداً منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب أن صورته غائرة في عمقها واما أن يكون لاجل انطباع صورة الرائي في المرآة وانطباع صورة أخرى من تلك الصورة في عين الرائي فذلك باطل اما أولاً فلان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة لا انطبعت في موضع معين منه فيلزم أن لا تنتقل من ذلك الموضع مع انتقال الرائي والواقع خلاف ذلك واما ثانياً فلا أنه لو انطبعت صورة في المرآة لا انطبعت اما في سطحها كالنقوش المنقوشة في ظاهرها وهو صريح البطلان لانا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة



فيها بحيث تقرب ممن يقرب منها وتبعد عن يبعد عنها واما في عمقها وهو  
أيضا باطل اذ ليس للمرآة ذلك العمق ولانه لا يمكن أن ترى الصورة  
المنطبعة في عمقها لكثافة جرمها واما ثالثا فلانا نرى صور الجبال العظيمة  
في المرآة مع ان انطباع العظيم في الصغير محال وأجيب عنه باختيار الشق  
الثاني والقول بأن صورة الوجه انما تنطبع في المرآة في موضع منها له  
وضع خاص بالنسبة الى الوجه والموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى  
الوجه ينتقل بانتقال الرائي وان المرئي ليس هو الصورة المنطبعة في سطح  
المرآة بل ذو الصورة وانما هي آلة لا بصره فهي منطبعة في سطحها وما  
يري هو ذو الصورة لانفسها وان المحال انطباع العظيم في الصغير لانطباع  
صورة العظيم فيه الثاني ان من قل شعاع بصره ولطف كان ادراكه  
للقريب أصبح لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره وغلظ كان  
ادراكه للبعيد أصبح لان الحركة في المسافة البعيدة تفيد الشعاع رقة  
وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال الثالث ان الاجهر  
يبصر ليلا لانهارا والاعشى بالعكس وما ذلك الا لأن الاجهر يتحلل  
شعاع بصره لقلته بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيبصر والاعشى  
لغلظ شعاع بصره لا يقوى على الابصار الا اذا أفادته الشمس رقة وصفاء  
والرابع ان الانسان يرى في الظلمة كأن نورا انفصل عن عينه وأشرق  
على أنفه واذا اغمض عينه على السراج يري كأن خطوطا شعاعية اتصت  
بين عينيه وبين السراج والجواب عن الكل انها لا تدل على كون  
الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا ننكر ان في آلات

الابصار اجساما مضيئة تسمى بالروح الباصرة تحملها (١) ارقطها مع ضوء الشمس او غلظها الرطوبة العين في الليل يمنع من الابصار الخامس ان مباحث علم المرايا والمناظر مبنية على خروج الشعاع من العين الى المرئى فلا محيد عن القول به والجواب أن تلك المباحث انما تبني على كون المخروط الشعاعي بين الباصرة والمبصر وحالاته من الاستقامة والانعكاس والانعطاف من الأمور الموهومة من قبيل الدوائر والقسي والاقطاب الموهومة في الافلاك المبتنى عليها علم الهيئة لاعلى كونها أمورا موجودة في الخارج وأصحاب الانطباع وأهل الاشراق أيضا لا ينكرون المخروط الشعاعي الوهمي وانما ينكرون وجوده في الخارج هذا ويستدل نفاة خروج الشعاع على بطلانه أولا بأنه لو كان الابصار بخروج الشعاع لاختلفت الرؤية بهبوب الرياح وركودها لتشوش الجسم الشعاعي الخارج من العين بهبوبها كما يختلف السماع بهبوب الرياح وركودها لتشوش الهواء الحامل للصوت بهبوب الرياح وثانيا بأننا نعلم بالضرورة ان النور الذي يخرج من عين البقرة يستحيل أن يقوى على أن يحيط بنصف كرة العالم بل لو انقلبت البقرة بل الانسان والفيل بأسرها أجساما شعاعية لما أمكن ذلك وثالثا أن الشعاع ان كان عرضا استحال انتقاله وان كان جسما استحال أن يخترق الافلاك ويصل الى الكواكب وأن يخرج من عيننا بل من عين البقرة جسم ينطبق على نصف كرة العالم ثم اذا أطبق الجفن عاد اليها أو انعدم ثم اذا فتحت العين عاد مثله وهكذا ورابعا بأن حركة الشعاع ليست ارضية وهو ظاهر ولا طبيعية والا لمكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر

(١) قوله تحملها مبتدا خبره يمنع من الابصار

حيث لا طبع وتجويز أن تكون حركته الى جهة واحدة وإلى ما عداها  
 من الجهات قسرية وإن لم يكن القاسر معلوما لنا مكابرة لا تستحق أن يصفي  
 إليها وخامسا بأنه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب أن لا يرى الشيء  
 إلا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع إلى المرئي وأن يرى القمر قبل  
 الثوابت بزمان يقطع فيه الشعاع مسافة بينهما وكل ذلك باطل بالضرورة  
 وأجيب عن هذه الوجوه بأن مراد القائلين بخروج الشعاع أن المرئي  
 إذا قابل شعاع البصر استعمل لأن يفيض على سطحه من المبدأ الفيض  
 شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط عند مركز البصر لكنهم سموا  
 حدوث الشعاع بسبب مقابله للعين بخروج الشعاع عنها إليه مجازا على  
 قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها إليه وهذا  
 الجواب لا يغني شيئا لأن الشعاع الحادث الفاض على سطح المرئي أن  
 كان موجودا في الخارج ويكون في الخارج قاعدة مخروط شعاعي  
 موجود في الخارج رأسه عند مركز البصر فاما أن يحدث على سطح  
 المرئي بمقابلة عين كل راء شعاع في الخارج حتي يكون على سطح المرئي الذي  
 يراه الف راء الف شعاع في الخارج وعلى سطح المرئي الذي يراه راء واحد شعاع  
 واحد في الخارج وذلك سفسطة ضرورية البطلان أو يحدث بمقابلة عين راء شعاع  
 ولا يحدث بمقابلة عين راء آخر شعاع أصلا وهذا ترجيح بلا مرجح وباطل  
 بذاهة ويبقى الكلام في ذلك الشعاع وذلك المخروط الموجودين في الخارج  
 هل هما جوهران أو عرضان وبالجملة فالقول بوجود المخروط الشعاعي وقاعدته  
 في الخارج لا يخلو عن مفاسد فلعل الحق أن آلة الابصار جسم نوراني في  
 الجليدية يرسم بين العين والمرئي مخروط وهمي يتعلق إدراك النفس

بالمرئي من جهة رؤيته التي هي في الجليدية وتشتد حر كته عند رؤية البعيد  
 فيتحلل ان كان لطيفا وينتقل الى تلطيفه ان كان غليظا ويحدث منها في المقابل  
 أشعة تكون قوتها في موقع سهم المخروط الوهمي ويكون له حالات الاستقامة  
 والانعكاس والانطاف فهذا المخروط الوهمي ينفذ في الجسم الشفاف كالهواء  
 المتوسط بين الراي والمرئي على الاستقامة ولا ينعطف على سطحه فلا يرى  
 الجسم الذي يتوسط الهواء بينه وبين الباصرة كأبر مقدار اعمامه عليه وكذا  
 كل شفاف شفيفه كشفيف الهواء كالأفلاك بخلاف الشفاف الذي شفيفه  
 مخالف لشفيف الهواء كالماء فالشعاع بعضه ينفذ فيه مستقيما وبعضه ينعطف على  
 سطح ذلك الشفاف ثم ينفذ فيه الى المبصر ولذا ترى أن العنب في الماء بقدر  
 الاجاصة اذا كانت قريبة من سطح الماء لان الشعاع البصري ينفذ فيه مستقيما  
 ومنعطفًا مما ولا يتمايز الشعاعان لقربهما من سطح الماء فاذا كانت بعيدة  
 من سطح الماء يكون بالشعاعين التمايزين فترى في موضعين من الماء واذا  
 كان قاعدة المخروط الشعاعي جسما صقيلا ينعكس منه الشعاع الى ما يقابله  
 وهذا القدر مما لا ينكره أحد من أصحاب المذاهب الثلاثة وتستقيم عليه  
 مباحث المرايا والمناظر هذا وأما الاشرافيون فان اكتفوا بمجرد أن  
 الابصار لاضافة اشرافية بين الباصرة والمرئي بها ينكشف المرئي عند  
 النفس انكشافا حضوريا بشرط سلامة الآلات وارتفاع الموانع من دون  
 انطباع شبح أو خروج شعاع واستدلوا على ذلك بطلان المذهبين الاولين  
 بما سبق ولم ينكروا المخروط الشعاعي الوهمي وحالاته المذكورة في علم  
 المناظر فلا بأس عليهم وان زادوا على ذلك أن المشف الذي بين البصر  
 والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار

كما هو مشهور مذكور في تقرير مذهبهم ورد عليهم أولا أن كون الشعاع الذي هو في عين البقرة قويا على إحالة نصف كرة العالم الى كيفية خلاف الضرورة العقلية وثانيا أنه لو كان الابصار بتشكيف المشف المتوسط بكيفية الشعاع البصري لكان كلما كانت عيون المبصرين أكثر كان الابصار أقوى لكون الكيفية التي يتكيف بها المشف المتوسط بسبب مقابلة البصر عند ذلك أشد فان قالوا ان تلك الكيفية لا تقبل الاشتداد فعند اجتماع العيون لوحصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون أولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم أن لا يراه الا ذلك البعض فاما أن تحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب فيلزم تعليل الواحد الشخصي بالعلل المتعددة الكثيرة أولا تحصل بشيء منها وحينئذ يلزم أن لا يحصل الابصار وأجيب عن الاخير بأننا نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي لانه اذا كان أمور تصلح أن يكون كل واحد منها علة مستقلة فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الأمور سواء كان واحدا أو كثيرا يكون هو العلة المستقلة دون ما عداها فاذا وجد من تلك الأمور اثنان أو أكثر تكون العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع كما ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلوم بشرط أن يكون سابقا على ما سواه من الأعدام ولا يلزم من اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة حينئذ تكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد منها



فعند اجتماع العيون نختار أن تلك الحالة تحصل بجميعها وتكون علمها المستقلة  
مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العمل المستقلة لا يقال اذا نظر  
شخص في المرئي وحصلت تلك الحالة في المشف المتوسط. فاذا نظر بعمده  
شخص آخر في ذلك المرئي فاما أن تحصل تلك الحالة من عين ذلك  
الناظر المتأخر وحينئذ يلزم تحصيل الحاصل أولا تحصل وحينئذ يلزم أن  
لا يراه الناظر المتأخر وذلك باطل ولوجوزنا أن تحصل رؤية الناظر المتأخر  
بتكليف المشف المتوسط. بشعاع عين الناظر المتقدم لزم إمكان رؤية شخص  
بعين شخص آخر ويلزم إمكان رؤية الاعى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم  
يكن هناك شرائط. آخر غير التكليف بكيفية الشعاع هذا ما قيل والحق  
أن تعدد العمل المستقلة للمعلول الواحد الشخصى باطل ومجموع العمل  
المستقلة غير معقول وعلة عدم المعلول انما هي عدم العلة التامة لا عدم  
كل واحد من العمل النافصة ولا مجموع اعدامها واشتراط السبق فيما يظن  
تعدد العمل المستقلة يبطل استقلال كل منها والقول بأنه عند اجتماع  
العيون تحصل تلك الحالة بجميعها ويكون علمها المستقلة مجموعها لا واحدا  
واحدا منها باطل لانا اذا فرضنا اجتماع الف عين على رؤية مرئي معا  
فاما أن تحصل تلك الحالة للمشف المتوسط بينها وبين المرئي بالمجموع وهو  
باطل لانا اذا فرضنا أن عينا من تلك العيون قد أغضت لزم القول  
ببطلان تلك الحالة دفعة ببطلان علته أعنى مجموع الالف فيلزم بطلان  
رؤية سائر العيون دفعة واللازم صريح البطلان اذ لا معنى لبطلان رؤيتنا  
باغماض من سوانا عينه على أن فساد ذلك أجلى من كل ما يبين به أو تحصل  
تلك الحالة للمشف المتوسط بينها بكل واحد واحد من العيون فلم يكن

عالمها المستقلة مجموع العيون بل واحد واحد منها وباجملة فلا سبيل الى القول بتكليف المشف المتوسط بين الباصرة والمرئي بكيفية الشعاع التي في البصر وصيرورته آلة للابصار كما لا سبيل الى القول بحدوث الشعاع على المرئي بمثل هذا البيان فالحق ان في آلات الابصار روحا مضيئة اذا قابلها المرئي مع تحقيق الشرائط وارتفاع الموانع ينكشف المرئي عند المدرك انكشافا شروقا وبتوهم عند الابصار مخروط شعاعي وهمي كما مر والى هذا يشير كلام المعلم الثاني في رسالة الجمع بين الرائيين ثم ان للابصار شروطا عند الفلاسفة يمتنع الابصار بدونها ويجب معها منها مقابلة المرئي للرائي او كونه في حكم المقابل كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لونه وكودته ومنها عدم القرب المفرط ومنها عدم الصغر المفرط وهذا أيضا يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وقرب المرئي وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع من نفوذ الشعاع لا الجسم الملون او المضيء فان الزجاج الملون لا يحجب عن الابصار والارض مع عدم اللون والضوء حاجبة ومنها أن يكون المرئي مضيئا اما بالذات او بالغير ومنها ان لا يكون المرئي لطيفا في النغاية كالسموات وكرة النار والهواء الصافي ومنها سلامة الحاسة ومنها القصد الى الاحساس قالوا في وجه الاشتراط انما نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من هذه الشروط وانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها والحق أن هذه شرائط عادية لا غير والدليل لا يدل على أزيد من هذا ثم

ان الابصار يتعلق أولاً بالذات بالضوء وبواسطته وساطة في الثبوت  
باللون وبوساطتها بالعروض بما عداها من الاشكال والمقادير والحركات  
وغيرها هذا وقد أطلعنا الكلام تبصرة للناظرين في هذا المقام (الثاني) من  
المشاعر الخمسة الظاهرة السمع وهو قوة مرتبة في العصبية المفروشة على سطح  
باطن الصماخ بها يدرك الصوت وذلك أن الهواء الذي بين القارع والمقروع  
أو بين القالع والمقلوع ينضغط بعنف القرع أو القاع العنيفين ويتموج فينتهي  
تموجه الى الهواء الراكد في الصماخ ويموجه (١) بشكل نفسه فيقع على جلدة  
مفروشة على عصبية مفروشة في مقعر الصماخ فيها هواء تحيقن وفيها قوة تدرك  
بها ما يؤدي اليها الهواء المنضغط من الصوت والهيئة العارضة فاذا وقع الهواء  
المتموج على تلك الجلدة يحصل طنين في العصبية كد الجلد على الطبل فتدرك  
القوة المودعة فيها الصوت وهيأته اما أن القرع بوجع تموج الهواء فلا أن  
القارع يموج الهواء الى أن ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبها  
واما أن القلع يوجهه فلا أن القالع يموج الهواء الى أن ينقلب من المسافة  
التي يسلكها المقلوع الى جنبها ويشترط مقاومة المقروع للقارع كما في قرع  
الطبل ومقاومة المقلوع للقالع كما في قلع الكرباس بخلاف القطن فانه  
لا يقاوم القارع والقاطع ثم انه لا يجب وصول الهواء المنضغط الحامل  
للسوت بعينه الى الصماخ بل قد يتكيف ما يجاوره من الهواء بالصوت  
ويموج فيتكيف به ما يجاور ذلك الهواء المجاور الى أن ينتهي الى الصماخ  
فيتكيف بالصوت الهواء الراكد في الصماخ والدليل على أن السماع يكون  
بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجوه الاول من وضعه على  
(١) أي يوجه ذلك الهواء الفاعل للصوت الهواء الراكد في الصماخ على هيئة تموجه

طرف أنبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر في أذن انسان وصاح فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني ان ترى دماة البنادق يشملون القتيلة المرمى بها وبعد زمان نسمع أصواتها وكذا نرى ضرب الفأس على الخشب أولا وبعد زمان نسمع الصوت الثالث أن الصوت يميل مع الريح فمن كان في جهة يهب اليها الريح يسمعه وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا الرابع انه اذا كان بين متجاورين حاجز كباب من الزجاج بحيث لا ينفذ فيها الهواء فانهما يتناظران ولا يسمع أحدهما صيحة الآخر وهذه أمارات حدسية تفيد اليقين وليست من قبيل الاستدلال بالدوران حتى يقال ان الدوران لا يفيد الا الظن ويمارض لوجوه منها ان الحروف المصمتة لا وجود لها الا في آن حدوثها فهي تسمع قبل وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ والجواب انها آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز أن تبقى زمانا يصل فيه الهواء الحامل لها الى الصماخ ومنها أن حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد فيلزم أن لا يسمعهما الا سامع واحد لان بقاء ذلك الهواء الواحد بالكلية على ذلك الشكل الى أن يصل بكميته الى صماخ واحد نادر جدا أو أهوية متعددة فيلزم أن يسمعهما سامع واحد مرارا كثيرة وأجيب باختصار الثاني والقول بأنه يجوز أن يكون الواصل الى صماخ السامع الواحد هواء واحد من تلك الأهوية أو يكون متعددا ويكون السماع مشروطا بالوصول أول مرة فينتفي السماع بوصول ما يصل بعد الواحد من الأهوية لا انتفاء ذلك الشرط ومنها انه قد يسمع السامع كلام غيره مع حيلولة الجدار بينهما من جميع الجوانب فيتحقق السماع من دون

وصول الهواء الحامل للصوت وأجيب بأن الهواء الحامل له ينفذ في مسام  
الجدار ورد بأن الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة مالم يتشكل بشكل مخصوص  
في الخارج ونفوذ في المسام الضيقة مع ذلك الشكل المخصوص غير معقول  
ودفع بأن تكيف الهواء بكيفية الصوت لا يتوقف على التشكل الحقيقي  
بشكل مخصوص ومنها أن الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ اما  
أن يكون مسموعاً أولاً وعلى الاول يلزم أن تكون الكلمة الواحدة مسموعة  
مرتين مرة بقيامها بالهواء الواصل الى الصماخ ومرة بقيامها بالهواء الخارج  
عنه واللازم صريح البطالان وعلى الثاني يلزم أن لا تدرك جهة الصوت  
والجواب انا نختار الثاني وادراك جهة الصوت انما هو بادراك جهة اتيان  
الهواء الحامل للصوت الواصل الى الصماخ لا بسماع الصوت القائم بالهواء  
الخارج عن الصماخ واختيار الاول والقول بأن السماع مشروط بأن يصل  
أول مرة فيكون الشرط منتفياً بعدها فينتفي المشروط بانتفاء الشرط  
لم أحصله فان هذا انكار لكون الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ  
مسموعاً لا أنه اختيار لذلك الشق ومنها أنه لو كان السماع بوصول الهواء  
المتزوج المتكيف بالصوت الى الصماخ وتكيف الهواء الراكد في الصماخ  
به لزم أن يسمع كل صوت مرتين لوصول الهواء المتكيف بالصوت الى  
الصماخين وتكيف الهواء الراكد في الصماخين بالصوت والزام أن الصوت  
يسمع سمعتين بكلا القوتين المودعتين في المصبتين المفروشتين على سطح  
الصماخين لكن لا يحس بالسمعتين لاتحادهما لا يخلو عن بعد لاسيما وفي  
اتحاد آن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى الصماخين في الاحوال  
والاوقات بأسرها لكلام مجال واسع (الثالث) من المشاعر الخمسة الظاهرة



قوة الشم وهي قوة مرتبة في الزائدين اللتين في البطن المقدم من بطون  
 الدماغ الشبيهتين بحلمتي الشدي يدرك بها الروائح وقد اختلف في كيفية ادراك  
 الروائح بها فذهب الجمهور الى أن الهواء المتوسط بين هذه الحاسة وجرم  
 ذي الرائحة ينقل من ذلك الجرم ويتكيف بكيفية بسبب مجاورته ويصل  
 ذلك الهواء المتكيف بتلك الكيفية الى الخيشوم فتدرك تلك الرائحة بهذه  
 الحاسة وكلما كان الهواء أبعد من جرم ذي الرائحة كانت الرائحة فيه أضعف  
 لأن كل جزء من الهواء ينقل عن مجاورته وكيفية التأثير أضعف من كيفية المؤثر  
 وذهب البعض الى أن ادراك الروائح بهذه القوة يتبخر وانفصال أجزاء  
 من ذي الرائحة مخالطة الأجزاء الهوائية فتصل الى القوة الشامة فتدرك  
 بها وزعم البعض أنه يفعل ذو الرائحة في القوة الشامة فعلا من دون استحالة  
 الهواء في الكيفية ومن غير تبخر وانفصال استدلل أصحاب المذهب الثاني  
 أولا بأنه لو لا تحلل أجزاء من الجسم ذي الرائحة ومخالطتها الأجزاء  
 الهوائية لما كانت الحرارة والدلك والتبخر تذكي الروائح ولما كان البرد  
 الشديد يخفيها واللازمان باطلان والجواب ان اذ كاء الحرارة والتبخر  
 والدلك للروائح إنما هو لاعدادها الهواء المتوسط للاستحالة الى كيفية  
 ذي الرائحة والبرد بخلاف ذلك أولان الحرارة تعين القوة الشامة على  
 الادراك بخلاف البرد وثانيا بأنه لو لا تحلل الأجزاء من الجسم ذي الرائحة  
 لما كانت التفاحة تذبل بكثرة الشم والجواب أن كثرة اللمس تعين على  
 تحلل رطوبات التفاحة فهي تذبل بمرور الزمان وبكثرة اللمس بسبب  
 تحلل رطوباتها لا بسبب انفصال أجزائها ومخالطتها بالأجزاء الهوائية عند  
 شمها اذ من المعلوم أنه لا يتحلل منها أجزاء تملأ مواضع كثيرة تعطرت

برأئحتها واستدل أصحاب المذهب الثالث بأن النار مع شدة احالتها لما  
تجاورها لا تسخر الا بمسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة  
الهواء على مسافة بعيدة الى كيفية وقد حكى المعلم الاول في التعليم الاول  
ان الرائحة قد انقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف قتلى ملحمة  
وقعت بين اليونانيين مع امتناع أن تبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة  
وان يتحلل من تلك الجيف أجزاء تبلغ مائتي فرسخ والجواب ان ذلك  
مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع وانه من الجائز هبوب رياح قوية  
يصل بها الهواء المتكثف بكيفية الرائحة الى تلك المسافة البعيدة على انه  
يجوز أن يكون ادراكها للجيف بالابصار حين هي مسطرة في جو العالى  
كذا قال الشيخ وأبطل المذهب الثاني بأن قليلا من المسك يعطر هواء  
بيت كبير ويدوم ذلك التعمير مدة بقائه وان خرج ذلك الهواء من البيت  
ودخل فيه هواء آخر من غير أن يقل وزنه كيف ولو فتت ذلك المسك  
كله الى أجزاء صغار لم يشغل هواء البيت بالكلية فلو كان الشم بالتبخر  
وانفصال أجزاء من ذي الرائحة لما أمكن ذلك وأبطل الثالث بأن المسك  
قد يذهب به الى مسافة بعيدة وقد يحرق ويفني بالكلية مع ان رائحته  
تدرك في الهواء أزمنة متطاولة فكيف يتوهم أن الشم هناك بفعل المسك  
في القوة الشامة فتعين أن يكون الحق هو المذهب الاول لكن يرد عليه  
انه من المعلوم المحرب ان الجسم ذا الرائحة اذا كان حيث تهب الرياح  
يتكثف الهواء برأئحته وتزول عنه رائحته بالكلية أو تضعف جدا ولذا  
يتمون بتقديم الابرقي والقوارير المملوءة من الطيب والعروق والمطور  
النوافح ويشاحون في فتق النوافج فاما أن تكون الرائحة تنتقل عنه الى

الهواء من دون انفصال جزء منه حامل للرائحة ومخالطته الهواء فيلزم انتقال العرض وهو محال أولا تنتقل عنه وتحدث في الهواء رائحة أخرى فكيف نزول عنه الرائحة ولم تضعف رائحته ولا وجه لزوالها عنه ولضعفها فيه على هذا التقدير فلا محيد عن القول بأن الأجزاء اللطيفة الحاملة للرائحة تتحلل وتنفصل عن الجسم ذي الرائحة وتخالط الأجزاء الهوائية ولذا نزول الرائحة من الجسم ذي الرائحة أو تضعف لا انفصال تلك الأجزاء عنه بالكلية أو انفصال بعضها عنه فاعلم الحق أن الشم قد يكون بتكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة ووصوله إلى الخيشوم وقد يكون بانفصال أجزاء لطيفة من ذي الرائحة ومخالطتها بالأجزاء الهوائية ووصولها إلى الخيشوم والعلم الحق عند واهب العلوم (الرابع) من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بشرط مماسة جرم ذي الطعم لحاملها وتوسط رطوبة لعابية تفهه خالية عن طعم المطعوم وضده وهذه القوة تضاهي قوة اللمس في المنافع إذ بها يتمكن على جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما أن قوة اللمس يتمكن بها على مثل ذلك من الملموسات وفي الاحتياج إلى المماساة وتفرقها في أن نفس المماساة ههنا لا تؤدي إلى إدراك الطعم بل يحتاج إلى توسط الرطوبة اللعابية بخلاف اللمس فإن نفس مماسة الحار تؤدي إلى إدراك الحرارة من دون حاجة إلى توسط واسطة وإنما شرط كون الرطوبة اللعابية تفهه خالية عن الطعوم لأن الرطوبة اللعابية إذا كانت متكيفة بكيفية طعم لم تدرك طعوم المأكولات والمشروبات إلا مشوبة بتلك الكيفية ولم تؤدها بصحة كالمرور فإنه يجسد الماء العذب والعسل الحلو مرا واختلوا في كيفية

توسطها فقليل انها تخالطها أجزاء لطيفة من ذى الطعم وتغوص تلك الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس بتلك الحاسة هو كيفية ذى الطعم وتلك الرطوبة واسطة لا يصل الجواهر الحامل لتلك الكيفية الى الحاسة وقيل ان تلك الرطوبة نفسها تتكيف بكيفية ذى الطعم بسبب المجاورة وتغوص وحدها والمحسوس بتلك الحاسة كفيتهما هذا والمشهور أن الطعموم كفيات موجودة في الخارج والقوة الذائقة آلة لا دراكها وتوهم البعض انه لا وجود للطعم في المضمومات بل وجودها انما يحدث في الذائقة بل زعموا أن سائر الكيفيات المحسوسة لا وجود لها في الخارج وانما تحدث في الحاسة وتوهموا أن القول بوجودها في الخارج مبنى على ان الكيفيات المحسوسة فاعلة بالتشبيه ففاعل الحلاوة في الذائقة يجب أن يكون حلوا وفاعل الحرارة يجب أن يكون حاراً وهكذا وأبطلوا هذا المبنى بأن الحركة تسخن مع أنها غير حارة والمروور يجد طعم الماء صراو الذي غلب عليه الدم يجده حلوا مع انه تقه في نفس الامر ومن غلب عليه السوداء يرى جميع الالوان سوادا وصاحب اليرقان يراها صفرة وحركة الهواء الراكد في الصماخ وضربه الجلد المقروش على العصب الذي فيه هواء محتقن موجب لحدوث الصوت كما في الطبل سواء كان له وجود خارج الصماخ أولا وهذا انكار للمحسوسات وجودها بالضروريات فلا يستحق الجواب والله أعلم بالصواب (الخامس) من المشاعر الخمسة الظاهرة قوة اللمس وهي قوة منبثة في العصب المخالط لتمام الجلد وأكثر البدن من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بأن ينفع منها العضو اللمس عند المماس قال الشيخ أول الحواس

الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللامس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز  
أن يفقد سائر القوي دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه  
من الكيفيات الملوثة وفساده باختلالها والحس طليعة النفس فيجب  
أن يكون الطليعة الاولى وهو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به  
الصالح وأن يكون قبل الطلائع التي يدل على أمور تتعلق بها منفعة  
خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على  
الشيء الذي يستبقى الحياة من المطعومات فقد يجوز أن يبقى الحيوان بدونه  
لارشاد حواس أخر على الغذاء الموافق واجتناب الضار وليس شئ منها  
يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق أو مجمد ولشدة الاحتياج اليه  
كان بمونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس  
أنفع له كالكبد والطحال والكلىة لئلا يتأذى بما يلاقها من الحاد للذاع  
فان الكبد موله للصفر والسوداء والطحال والكلىة مصبان لما فيه لذع  
وكالرئة فانها دائمة الحركة فتتألم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها  
أساس البدن ودعامة الحركات فلو أحست تألمت بالضغط والمزاحة بما يرد  
عليها من المصاكات والحاصل ان الحيوان اتركبه من العناصر صلاحه باعتدالها  
وفساده بمغالبتها فاعطاه خالقه الحكيم قوة يدرك بها المنافع ليحترز عنه  
ولذا وجب ان يكون كل لامس متحركا بالارادة اما بانقله كالكثير  
الحيوانات واما بانقباض وانبساط كالصدف اذ لولا هما لما عرف ان له  
حسا ومن حكمته سبحانه ان لا يودع هذه القوة في بعض الاعضاء التي هي  
ممر الفضلات الحادة كالكلية والكبد والطحال والتي هي دائمة الحركة كالرئة  
والتي عليها أثقل البدن كالعظم هذا هو المشهور وذهب البعض الى أن فيها



حاسة الان في حاستها كلاله ولذلك كان احساسه بالآلم اذا احس اشدهم انهم  
 اختلفوا في ثبوت هذه القوة للافلاك فالجمهور على نفيها والبعض على اثباتها  
 زعماء منهم بانها من لوازم الحياة والافلاك حياة لكون حركاتها نفسانية  
 فيكون لها شعور بالضرورة فيكون لها قوة اللمس ووهنه ظاهر لان كون  
 اللمس من لوازم مطلق الحياة المتحركة في الافلاك ايضا في حيز المنع وكذا  
 استلزام مطلق الشعور لقوة اللمس واستدل الجمهور بأن قوة اللمس انما تكون  
 لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون  
 والفساد معطلا وفيه انه يجوز وجودها في الافلاك لغرض آخر كتلذذها  
 باللامسة والاصطكاك ومن الناس من أفرط فثبتها بسائط العناصر واسند  
 هرب الارض من العلو وهرب النار من السفلى الى شعورهما بالملائم والمنافر  
 ومنهم من اثبتها في النبات والله أعلم واختلفوا في ان القوة اللامسة هل هي  
 قوة واحدة أو قوى متعددة فالجمهور على انها قوة واحدة تدرك بها جميع  
 الملموسات كسائر الحواس واختلاف مدركات القوة اللامسة لا يوجب  
 اختلاف تلك القوة كما ان اختلاف المبصرات لا يوجب اختلاف الباصرة  
 وذهب الشيخ ومن تابعه الى انها قوى متعددة احدها الحاكمة بالتضاد  
 بين الحرارة والبرودة والثانية الحاكمة بالتضاد بين الرطب واليابس والثالثة  
 الحاكمة بالتضاد بين الصلابة واللين والرابعة الحاكمة بالتضاد بين الخشونة  
 والملاسة وزاد بعضهم الحاكمة بالتضاد بين الثقل والخفة لان الميل أيضا  
 يدرك باللمس فلو اقررت قوى اللمس متعددة لكان لا انتشارها في البدن واشترائها  
 في آلة واحدة أو لعدم كون تعدد آلائها محسوسا يظن انها قوة واحدة  
 ومتمسكهم في ذلك قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو مع فساد

مبناه وعلى التزل مع جواز صدور الكثير عن الواحد بجهات يرد عليه  
أولا النقض بالقوة الدائقة فانها تدرك طموما مختلفة مع انها واحدة  
عندهم ولا يجدى القول بان التضاد بين المذوقات من نوع واحد فالذائقة  
انما تدرك ذلك التضاد بخلاف التضاد بين الملموسات فانه أنواع متعددة  
فالتضاد بين الحرارة والبرودة نوع والتضاد بين الرطوبة واليبوسة نوع  
آخر فلا بد لادراك كل من أنواع هذا التضاد من قوة لامسة فوجب  
القول بتعدد القوى اللامسة بخلاف الذائقة وذلك لان الذائقة لما أدركت  
التضاد بين الطعمين وأدركت خصوصيتهما التي بها يمتازان عن غيرهما ويمتاز كل  
منهما عن الآخر فقد صدر عن الذائقة افعال مختلفة ولما جاز صدور افعال مختلفة  
عن قوة واحدة جاز ادراك أنواع مختلفة من التضاد بقوة واحدة فلم يجب  
القول بتعدد القوة اللامسة وثانيا أن المدرك بالحوس واللمس هما المتضادان  
كالحرارة والبرودة لا معنى للتضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل أو الوهم  
واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فيجوز ان يصدر  
عنها أكثر من الاثنين أيضا وثالثا ان الهشاشة والازوجة والبلة والجفاف  
وتفرق الاتصال مثل ما يحصل من الضرب وغير ذلك يدرك باللمس فعليهم  
ان يثبتوا لادراك هذه قوى أخر سوى الأربع اذ الحس المذكورة وان  
لم يجب لادراك هذه وجود قوة على حدة ليكف وجود قوة واحدة أو قوتين  
لادراك جميع الكيفيات الملموسة وما قيل من ان مزاج الحيوان لما كان من  
جنس الكيفيات التي هي أوائل المحسوسات اللامسية وما يتبعها فالقوة التي هي  
أولى مراتب الحيوانية يجب ان تكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان عن تضداد  
ما فيه من الكيفيات الأولية وتوابعها فالحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من

أوساط تلك الكيفيات يدرك الاطراف التي يكون ذلك الوسط بالقياس اليها ويتأثر عنها فلا محالة تعددت القوة الالامسة وهذا معني قولهم ان الالامسة حاكمة في التضاد بين الكيفيات فكلام خال عن التحصيل اذ غاية ما لزم مما ذكر ان مزاج الحيوان لتوسطه بين الكيفيات الاربع الاول وتوابعها يتأثر عن اضداد الكيفية المتوسطة ويدرك الحيوان اطرافها واما ان ادراكه تلك الاطراف بقوى متعددة فغير لازم وبالجمله فلا دليل على تعدد القوة الالامسة بل ربما يذهب الوهم الى ان القوة الذائقة هي القوة الالامسة اللسانية وان كان هذا الوهم يضمحل بادنى تأمل فانهما لو اتحدتا لحصل الذوق حيث حصل اللمس اللساني وليس كذلك لتوقف الذوق على شروط. آخر على ما عرفت وأيضا غاية اللمس مضادة لغاية الذوق فان غاية خلق اللمس ادراك ما لا يلائم ليجنب ولذا عم جميع الجلد لان الاجتناب عن جميع المنافيات واجب في البقاء وغاية خلق الذوق ادراك ما يلائم ليحب ولذا لم يعم لان جلب جميع الملائمات لا يجب في البقاء فلا يكون اللمس والذوق متحدين فليتأمل هذا هو الكلام في المشاعر الخمسة الظاهرة ولنختتمه بثلاثة أبحاث

الاول: ان الشيخ ذكر في الشفاء ان الحواس منها ما لا لذة لها بفعلها في محسوساتها ولا ألم ومنها ما يلدن ويتألم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا ألم فمثل البصر فانه لا ياتذبذبون ولا يتألم بل النفس تتألم وتلدن وكذا الحال في الاذن فان تألمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط فليس تألمهما من حيث يسمع ويبصر بل من حيث يلمس لانه يحدث فيه ألم لمسى وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتألمان وياتندان اذا تكيفا بكيفية ملائمة أو منافرة واما اللمس فانه قد يتألم بالكيفية

الملموسة وقد يلتذ بها وقد يتألم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الاول  
بل بتفريق الاتصال وانتظامه واعتراض عليه أولا بأن مدرك الجزئيات  
الملموسة ان كان هو الحواس الخمس فلا يستقيم قوله في البصر والسمع  
انهما لا يتألمان ولا يلتذان بل النفس تتألم وتلتذ وان لم يكن هو الحواس  
الخمس فلا يستقيم قوله في الشم والذوق وثانيا بأن بديهية العقل حكمة بأن  
لكل واحد من الحواس محسوسا مخصوصا يستحيل أن يدركه غيره فلا  
يصح أن يقال ان مدرك الصوت الشديد والالوان المؤذى هي القوة  
اللامسة الحاصلة في الأذن والعين وثالثا بأن ما ذكره من انقراض هذه  
للذة والإلثم فانه حد اللذة بأنها إدراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم  
للقوة الباصرة ادراك المبصرات لا اللامسة ورابعا بأن ادراك هذه  
المحسوسات اما أن يكون لذة وألما للحواس أولا فعلى الاول يكون ادراك  
البصر للالوان الحسنة لذة وللالوان المؤذية ألما وعلى الثاني لا يكون للمس  
ولا للشم ولا للذوق لذة وألم واما أن يكون لذة وألما لبعض الحواس دون  
بعض فيأزم الترجيح بلا مرجح لان جميع الحواس وسائط في ادراك  
النفس المحسوسات الجزئية واعتذر الامام من قبل الشيخ بأن الالوان  
ليست ملائمة للقوة الباصرة لانها ليست كالألما لعدم اتصاف الباصرة  
بها والملائم للشيء هو الذي يكون كالألما له بل الملائم للباصرة هو ادراك  
الالوان والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة حتى يكون حصول ادراك  
الالوان للباصرة لذة لها بل جعل اللذة عبارة عن ادراك الملائم والقوة  
الباصرة اذا أبصرت فقد حصل لها الملائم أعني ادراك المبصرات ولم  
يحصل لها ادراك الملائم أعني ادراك ادراكها فان القوة الباصرة لا تدرك

كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة لذلك فانها تدرك الاشياء  
وتدرك أنها تدركها واعترض عليه بأن ماذا كره جار في اللامسة والشامة  
والذائقة أيضا فانها أيضا انما تحصل لها ملائمتها أعني ادراكات الكيفيات  
المحسوسة بها لا ادراك ملائمتها أعني ادراكات الادراكات وهو ما يحصل  
لنفس لانها تدرك وتدرك أنها تدرك وأجيب عن الاول بأن المدرك  
والمتمتع والمتأمل حقيقة هي النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس  
مجاز لكن لما كان الاحساس بانفعال آلة الحاسة عن محسوسها الخاص بها  
وتكيفها بكيفية ذلك المحسوس وكان انفعال بعضها وتكيفها به بحيث أن  
النفس تدركها حيث تنفعل الآلات عن محسوساتها كاللامسة والشامة  
والذائقة ولذا يقال ان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الطيب في الشم  
ولذة النعومة في آلة اللمس وكان بعضها تلي خلاف ذلك كالباصرة  
والسامعة فلا يقال انه تدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية أو في مجمع النور  
ولذة الصوت الطيب في العصبة المفروشة على الصماخ حكيم (١) بالتداذل لامسة  
والذائقة والشامة وتألمها بمحسوساتها دون الباصرة والسامعة وعن الثاني  
بأن الشيخ لا يقول بأن مدرك الصوت الشديد واللون المفرط لامسة  
الأذن والعين بل المدرك لها السامعة والباصرة والمتأمل آلة لامستها بطريق  
تفرق اتصال يحدثه الصوت الشديد في لامسة الأذن واللون المؤذي في  
لامسة العين وعن الثالث بأن المتأمل من اللون المؤذي لامسة العين  
ومدرك باصرتها لامستها والملائم والمنافر انما يكونان للنفس لا للقوى  
والآلات وعن الرابع بأن القول بكون ادراك النفس لذة اللمس والشم  
(١) قوله حكم جواب لما في قوله لكن لما كان الاحساس الخوضير حكم يرجع الى الشيخ



والذوق حيث تنفعل آلات هذه الثلاثة عن محسوساتها دون لذة البصر  
والسمع حيث لا تنفعل آلاتهما عن محسوساتها ليس ترجيحاً بلا مرجح  
وأنت تعلم أن هذا الكلام مع غاية متانته لا يفيد وجه الفرق بين الالامسة  
والذائقة والشامة وبين الباصرة والسامعة بكون ادراك النفس بمحسوسات  
تلك الثلاث حيث تنفعل آلاتها بها وكون ادراكها بمحسوسات هاتين  
حيث لا تنفعل آلاتهما بها وبكون آلات تلك الثلاث محال للذات والآلام  
الحاصلتين عن محسوساتها دون آلات هاتين فلم تدرك النفس محسوسات  
تلك حيث تنفعل آلاتها ولا تدرك محسوسات هاتين حيث لا تنفعل  
آلاتهما وأما ان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الطيب في الشم  
ولذة النعومة في اللمس فان صح فكذلك يصح أنه يدرك لذة حسن  
الصورة في البصر ولذة حسن الصوت في السمع ولو سلم أنه يقال ان  
الانسان يجد لذة الحلو في الفم والطيب في الشم والنعومة في اللمس ولا  
يقال مثل ذلك في الباصرة والسامعة فعلايته أن يكون ذلك من الاطلاقات  
العرفية التي لا يلتفت اليها في معرفة الحقائق والعلوم الحقيقية على ان الكلام  
في أنه لم يقال ذلك ولم يقال هذا وما قيل في وجه الفرق من أن مزاج  
الحيوان حاصل من جنس الكيفيات الاول وبقاء حياته منوط باعتدال  
مزاجه وصلاح بدنه وفساده انما يكون بانحفاظ ذلك المزاج واختلاله  
واللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والآلم هو ادراك المنافي من حيث  
هو منافي والملائم والمنافي للحيوان بما هو حيوان هما مدركات الالامسة أولاً  
لكونها من جنس كفيات بدنه المتقوم حياته بها ثم مدركات الذائقة التي  
يتقوي ويتزايد بها بدنه ويتلوها في الملائمة والمنافرة مدركات الشامة حيث

تغذى بها الارواح واما مدركات السامعة والباصرة فليس يحتاج اليها  
الحيوان بما هو حيوان احتياجا قريبا فالملاثم والمنافى للحواس التي هي قوى  
جسمانية ولحالها التي هي أجسام مركبة هما مدركات تلك الحواس الثلاث  
على الوجه المذكور وأما مدركات تدينك الحاستين فليست ملائمة ومنافية  
لهما ولا لهما ولذا لا تلتذنان ولا تتألمان بها فكلام خال عن التحصيل  
لانه لو تم فانما يدل على شدة احتياج الحيوان الى اللمس ثم الى الذوق  
وعدم شدة احتياجه الى البصر والسمع ولا يلزم من ذلك أن يكون  
ادراك لذة الملموس والمذوق في آلات اللمس والذوق ولا يكون ادراك  
لذة المبصر والمسموع في آلات السمع والبصر على أن ما يلتذ بلمسه  
كالناعم وما يتألم بلمسه كالخشن وما يلتذ بذوقه كبعض الماء كولات  
المستلذة الضارة وما يتألم بذوقه كبعض الادوية المرة النافعة وما يلتذ بشمه  
كبعض الروائح الطيبة المضرة وما يتألم بشمه كبعض الروائح المستكرهة  
المفيدة لا يكون مما يلائم أو ينافي الحيوان بما هو حيوان ولا من الكيفيات  
التي مزاجه من جنسها ولا مما يتقوم به بدنه أو يختل به مزاجه ولا مما  
يتقوى به أو يتضغف به بدنه فاللذة والألم غير النفع والضرر في صلاح  
المزاج الحيواني والكلام في كون محل لذة المموسات والمذوقات والمشمومات  
وآلامها آلات اللمس والذوق والشم وعدم كون محل لذة البصر والسمع  
وآلامها آلاتهما وهذا الكلام لا يجدى في ذلك نفعا وبالجملة فهذا البيان  
لامساس له بما نحن فيه فلعل الحق ان اللذة عبارة عن ادراك الملاثم بما هو  
ملائم والألم عن ادراك المنافر بما هو منافر فكل ادراك ملاثم بما هو  
ملائم سواء كان بالبصر أو بالسمع أو بالشم أو بالذوق أو باللمس أو بغيرها

لذة وكل ادراك منافر بما هو منافر سواء كان بالبصر أو بالسمع أو بالشم أو بالذوق أو باللمس أو بغيرها ألم ومدر ك الملائم والمنافر والمتأذ والمتألم هو النفس لكن لما كان ادراكها للجزئيات المحسوسة بهذه الحواس فقد يسند اللذة والألم والادراك الى هذه الحواس أيضا ولما كان اللذة والألم عبارتين عن الادراك وكان متعلق الادراك في الاحساسات هي الصور الموجودة في آلات هذه الحواس فان أريد باللذة والألم نفس الادراك فحلها ما مطلقا هي نفس النفس لان الادراك انما يقوم به دون الحواس وان أريد بهما صورة الملائم وصورة المنافر الخاصتان في هذه المشاعر اللتان يتعلق بهما ادراك النفس فحلها هي الحواس مطلقا من دون فرق ما بين الالامسة والذائقة والشامة وبين الباصرة والسامعة فلا يستقيم أن يقال ان النفس تجرد لذة الملموس وألمه في آلة اللمس ولذة المطعوم وألمه في آلة الذوق ولذة المشموم وألمه في آلة الشم ولا تجرد لذة المبصر وألمه في الباصرة ولذة المسموع وألمه في السامعة ولا ريب في أن من يجتلي الصور الحسنة ياتئذ بالاجتلاء ومن ابتلى بالنظر في صورة شوها يتألم بهذا الاجتلاء ومن ذا الذي لا يفرق بين رؤية الوجوه الوجهية المايحة الصبيحة وبين رؤية الاشكال الكريهة الوقيحة القبيحة وبين الاصوات الرخيمة المعجبة والنفقات الطيبة المطربة وبين نهيق الحمر المستنفرة والاصوات المستهجنة المستنكرة وادراك تلك اللذة وذلك الألم انما هو بالباصرة والسامعة وتألم الباصرة والسامعة من لون مفرط مؤذ وصوت شديد هائل ليس مقابلا للذة الباصرة والسامعة الحاصلة لهما من اجتلاء صورة شائقة أو استماع نغمة رائقة بل هو تألم لمسي من جهة تفرق اتصال يحدث في

آلات السمع والبصر ففي هذا الألم والالتذاذ المقابل له عن السمع  
والبصر بما هو سمع وبصر لا يجدي بل ليس في محله وهل هذا إلا كما  
يقال ان السمع والبصر لا يلتذان بالخلاوة ولا يتألمان بالمرارة فليس من  
شأنهما اللذة والألم ومن البين أنه لا يلزم من نفي ادراك مختص بحاسة  
عن حاسة أخرى سلب الادراك مطلقا عن تلك الحاسة الأخرى فلا يلزم  
من نفي اللذة والألم المختصين باللامسة والذائقة سلب اللذة والألم مطلقا  
عن الباصرة والسمعة والقول بأن الملتذ والمتألم بالرؤية والاستماع هي  
النفوس دون الباصرة والسمعة والملتذ باللمس والذوق والشم اللامسة  
والذائقة والشمعة تحكم تأبي عنه الفطرة السليمة كل الإباء ونحن لم نخلق  
لان نؤمن بما بين دفتي الشفاء

المبحث الثاني \* ان هذه المشاعر الخمسة مختلفة قوة وضعفا بحسب اختلاف  
آلاتها في القوة والضعف فآلة البصر النور وآلة السمع الهواء وآلة الشم  
البخار وآلة الذوق الماء وآلة اللمس الاعضاء الصلبة الارضية ولا شك  
أن النور أطف من الهواء والهواء من البخار والبخار من الماء والماء من  
الاعضاء الارضية فيكون اللمس أقوى ثم لذوق ثم الشم ثم السمع ثم  
البصر ولذا كانت ملائمت اللمس الذ ومنافياته أشد ايلاما ثم وشم حتى  
انتهى الامر الى أن أنكر الشيخ التذاذ السمع والبصر وتألمهما بحسوساتهما  
المبحث الثالث \* ان لها محسوسات مشتركة كالمقادير والاعداد والاوزاع  
والحركات والاشكال والقرب والبعد والمامسة فاللمس يدركها بتوسط  
صلابة أولين أو حر أو برد والبصر يدركها بتوسط اللون والضوء وربما  
نستعين في ادراك الحركة والسكون بالعقل فان جالس سفينة سريعة

لا تضرب ولا يحس بحركتها يشعرون بتحركها بادراك اختلاف أوضاعها  
الى بعض الامور والذوق يدرك العظم والمدد بمعاونة أمور ذهنية بأن  
يدوق طعاما كبيرا وطعوما مختلفة والحركة والسكون بواسطة اللمسة  
والشم لا يدرك شيئا من ذلك الا بضرب من القياس بأن يتوارد عليه  
روائح مختلفة والسمع يدرك مقادير الاصوات بمعاونة أمور ذهنية وتطويل  
الكلام في أمثال هذا لا يرجع الى كثير طائل. أما المشاعر الباطنة فهي  
أيضا خمسة بالاستقراء وما يقال في وجه الضبط من أنها اما مدركة فاما  
للصور المحسوسة بالحواس الظاهرة فهو الحس المشترك واما للمعاني التي  
لا تدرك بالحواس الظاهرة فهو الوهم واما معينة على الادراك فاما بالتصرف  
فهى المتخيلة أو بالحفظ فاما بحفظ الصور فهو الخيال أو بحفظ المعاني فهى  
الحافظة فلا يفيد الحصر... فأول المشاعر الباطنة الحس المشترك وهى قوة  
مودعة فى مقدم البطن الاول من الدماغ يتأدى اليها صور الجزئيات  
المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة فتطالع النفس صورها فيها ولذا تسمى  
فى اليونانية بنطاسيا أى لوح النفس واستدلوا على وجودها بوجوه الاول  
انه لو لم يكن فينا قوة ندرك بها محسوسات الحواس الخمس الظاهرة لما أمكن  
منا الحكم بأن هذا الملون هو هذا المذوق أو هذا الملموس لان الحاكم  
يجب أن يحضره المحكوم عليه والمحكوم به وشىء من الحواس الظاهرة  
لا يدرك المحكوم عليه والمحكوم به فان البصر يدرك هذا الملون لا هذا  
المذوق ولا هذا الملموس والذوق يدرك هذا المذوق لا هذا الملون ولا هذا  
الملموس واللمس يدرك هذا الملموس لا هذا الملون ولا هذا المذوق واللازم  
باطل بالضرورة ولا يمكن أن يقال ان الحاكم على أحد المحسوسات



بالآخر هو العقل لان العقل لا يدرك المحسوسات فلا يحكم اليها وبها وأيضا  
البهائم التي لا عقل لها يصدر منها هذا الحكم والالم تكن صورة الخشبة  
تذكرها الألم تهرب ولا صورة العشب تذكرها الطعم لتأكل  
واعترض على هذا الوجه أولا بانه كما يمكننا الحكم بأن هذا الملون هو هذا  
الملموس كذلك يمكننا الحكم على هذا الشخص بانه انسان فلو صح ما ذكر  
من ان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به لوجب ان يكون  
فيها قوة تدرك الكلّي والجزئي معاً مع ان القوة العقلية لا تدرك الجزئي والقوة  
الجسمانية لا تدرك الكلّي وما أجاب به عن هذا الاعتراض العلامة أثير الدين  
الابهرى رحمه الله من انه لا يلزم من وجوب حضور المحكوم عليه وبه لدى  
الحاكم ان يكون لنا قوة واحدة مدركة للكلّي والجزئي بل انما يلزم ان يكون  
لنا قوة تدرك صورة الجزئي والكلّي وصورة الجزئي يجوز ان تكون كلية  
بان يكون الجزئي مدركاً على وجه كلي بان يتصور الانسان موصوفاً  
بعوارض كلية بحيث يحصل من المجموع صورة مطابقة لهذا الانسان في  
الخارج وان لم تكن في نفسها مانعة عن وقوع الشراكة فاني لم أحصله لانا  
نحكم على هذا المبصر الجزئي المعلوم بما هو جزئي بانه انسان من دون ان  
نحتاج في هذا الحكم الى ان نتصور المحكوم عليه بصورة كلية مطابقة له  
فلا محيص عن النقض وثانياً بالحل بان الحاكم بين المحسوسات والمعقولات  
مطلقاً هو النفس واسناد الحكم الى القوة الحاسة أية حاسة كانت مجاز فما  
لا بد منه في الحكم حضور المحكوم عليه والمحكوم به عند النفس وحضورهما  
عندها قد يكون بارتسامهما فيها كما هو عند حكمها على معقول بمقول وقد  
يكون بارتسامهما في آتين لهما كما هو عند حكمها على محسوس بمحسوس

وقد يكون بارتسام أحدهما فيها وارتسام الآخر في آلة من آلاتها كما هو  
عند حكمها بمعقول على محسوس وبالعكس فلا تحوج صحة الحكم بمحسوس  
بحاسة على محسوس بحاسة أخرى إلى القول بوجود حس مشترك يجمع  
فيها صهور المحسوسات بالحواس الظاهرة كما لا تحوج صحة الحكم بمعقول على  
محسوس إلى القول بوجود قوة مدركة للكل والجزئ معا وهذا الكلام في  
غاية المتانة وما أفاده العلامة الشيرازي رحمه الله في حواشي شرح الاشارات  
من ان النفس انما تحكم بان هذا الملون هو ذو هذا الطعم لاجتماع اللون  
والطعم في آليهما أو في آلة أخرى واذا ليس الطعم في آلة للون ولا بالعكس  
فيكونان في آلة أخرى وهو المعنى بالحس المشترك غير مقنع لان هذا الحكم  
من النفس انما يستدعي حضور صورتي المحكوم عليه والمحكوم به عند النفس  
سواء كانتا في آلة واحدة أو احدهما في آلة والاخرى في آلة أخرى فلا  
يثبت الحس المشترك ﴿ الوجه الثاني ﴾ انا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما  
والشعلة الجواله دائرة مع انه لا وجود للخط المستقيم والدائرة في الخارج  
فيكون وجودهما في قوة وليست تلك القوة هي الباصرة لان البصر لا يدرك  
الا حيث هو ولا النفس اذ لا ترسم فيها الجزئيات المادية فاذن هي قوة جسمانية  
غير الباصرة ينطبع فيها صورة القطرة حين كانت في حيز ثم قبل انحاء هذه  
الصورة ينطبع فيها صورتها حين ما يكون في حيز آخر وهكذا اذا اجتمعت  
الصور أحس بالخط وكذا الحال في رؤية الدائرة من الشعلة الجواله وهي القوة  
المسماة بالحس المشترك واعترض عليه بوجوه منها انا لا نسلم ان تلك القوة  
غير الباصرة وما ذكرتم من ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو لا دليل  
عليه الا الاستقراء وهو لا يفيد اليقين فلم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة

القطرة والشعلة حين حصولها في حين آخر بالانتقال فتجتمع الصور في البصر فتشعر القوة الباصرة بها فتري خطا مستقيما ودائرة وقد سلم الشيخ ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكه الحركة الا على الوجه المذكور ويجاب عنه بان هذا مكابرة للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة وهذا غير مفهم للمناظر ومنها انا سامنا ان مدرك الخط المستقيم والدائرة ليس هو الباصرة لكن لم لا يجوز ان يكون هو النفس فانها تدرك الكلى والجزئى وهذا الوجه غير موجه اذ لا كلام في مدركهما بل في محل وجودهما ولا يجوز ان يكون وجودهما في النفس لتجردهما وكونهما من الجزئيات المادية المحسوسة وامتناع ارتسام الجزئيات المادية في الجرد ومنها اننا نسلم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى لم لا يجوز ان يكون في الهواء فتتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا مستقيما او دائرة وأجاب عنه المحقق الطوسي بان بقاء الشكل السابق عند حصول شكل بعده يستلزم الخلاء فان الشكل انما يحدث في الهواء لانه يحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء نهايات مجالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة تلك النهايات بالخلاء ورد بأن لزوم الخلاء ممنوع بجواز ان تكون تشكلات الهواء متتالية ويشاهد كل من التشكلات في آن مختص به وللطافة الزمان الفاصل بين آتات التشكلات يظن ان المجموع مشاهد دفعة وانما كان يلزم الخلاء ان لو كان المجموع مشاهدا دفعة في آن وهذا في غاية السقوط لان الشكل الاول الذي تشكل به الهواء اولاً اما أن يكون باقيا عند تشكل الهواء بالشكل اللاحق اولا يكون باقيا وعلى الاول اما أن يكون الشكل السابق باقيا في الهواء في الخارج فيلزم الخلاء

قطعا على ما أفاده المحقق واما أن يكون باقيا في البصر من دون أن يكون باقيا في الخارج في الهواء فلا يكون اتصال التشكلات في الهواء بل يكون اتصال الارتسامات في البصر على خلاف ما زعمه المعترض بهذا الوجه الثالث وعلى الثاني يلزم أن يكون المعدوم الذي لا وجود له مطلقا لا في الخارج ولا في القوة الحاسة محسوسا مشاهدا وهو باطل بالضرورة الثالث ان الانسان قد يدرك صوراً لا وجود لها في الخارج كالبرسم والنائم فانهما يشاهدان صوراً محسوسة ويدركان أصواتاً مسموعة متميزة عما عداها وكذلك ما تشاهده النفوس القدسية من الانبياء عليهم السلام والاولياء الكرام والنفوس الخبيثة من الكهنة فانهم يشاهدون صوراً محسوسة لا وجود لها في الخارج متميزة عما عداها وليس وجودها في الخارج والا لراها كل سايم الحس فيكون وجودها في المدارك وتلك المدارك يجب أن تكون جسمانية لا متناع حصول تلك الجزئيات المادية في الجرد ولا يجوز أن تكون حاسة من الحواس الظاهرة لتعطائها عند النوم ولأن تلك الصور قد يراها الاعمى المكفوف بل الاكبر ولا أن تكون هي الخيال الذي هو خزانة حافظة للصور لانه لو كان مدركا لكان كل مخزون فيه مشاهدا وليس كذلك فتكون هي قوة أخرى من القوى الباطنة وهي المسماة بالحس المشترك واعترض عليه أولا بأنا لانسلم أن المدرك بهذه الامور ليس هو النفس فانها تدرك الكل والجزئي والجواب ان الكلام في محل وجود تلك الصور ولا يجوز أن يكون هو النفس لانها جزئيات مادية والنفس مجردة والجزئيات المادية لا ترسم في الجرد وثانيا بأن غاية ما يلزم مما ذكر أنه لا تكفي الحواس الظاهرة لمشاهدة تلك الصور فيجوز

أن يكون بازاء كل حس ظاهر حس باطن ولا يلزم منه وجود حس مشترك يجتمع فيه جميع صور المحسوسات بالحواس الظاهرة وثالثا بأن غاية ما يلزم مما ذكر أن يكون لتلك الصور وجودها ما أن يكون وجودها في المدارك فغير لازم لجواز أن يكون وجودها في عالم البرزخ وتشاهدها النفس عند غفلتها عن هذا العالم لنوم أو مرض أو غير ذلك ولعل الفطرة السليمة تحكم بأنه لا يفرق الانسان بين مشاهدة صور يدركها بحواسه الظاهرة وبين مشاهدة صور يشاهدها في الرؤيا أو عند الابتلاء بالبرسام ومدرك هذه الصور التي يشاهدها النائم أو المبرسم ليس هو النفس بلا توسط قوة جسمانية لانها جزئيات مادية والمجرد لا يدرك الماديات بلا توسط قوة جسمانية فيجب أن يكون هناك قوة جسمانية تشاهد النفس بتوسطها تلك الصور سواء كانت تلك الصور موجودة في عالم آخر أو مرتسمة في تلك القوة الجسمانية فتلك القوة الجسمانية هي التي تسمى حسا مشتركا ولما كان ادراك تلك الصور كادراك ما يرسم من الخارج بالفرق عند المدرك دل ذلك على ان الابصار أيضا بتلك القوة الجسمانية وهكذا الكلام في المحسوسات المدركة بالسمع وغيره من الحواس فاذا يتضح أن الاحساس مطلقا بتلك القوة الجسمانية والحواس الخمس الظاهرة جواسيس لها تؤدي محسوساتها اليها ولما كان الاحساس يتمثل الصور في تلك القوة الجسمانية وكانت مشاهدة الصور في الرؤيا أو البرسام أيضا يتمثلها فيها لم يتميز احوال عند النفس المدركة بين أن تحصل الصور من الخارج كما في الابصار وبين أن ترد الصور من داخل كما في مشاهدة المبرسم فانه لما اشتغلت نفسه الناطقة بمزاولة المرض



وتعطت حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ومثلت في تلك القوة صوراً كانت مخزونة في الخيال أو صوراً تعملها وركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة تمثيلها من الخارج ولما لم يكن للنفس شعور بتمثيلها من داخل لم تفرق بينها وبين الصور المتمثلة من خارج فيظن الأشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده وكذا الحال في الرؤيا وبالجملة فحال تلك الصور المشاهدة للمبرسم أو النائم كحال الصور المشاهدة للصحيح اليقظان في كونها مدركة بقوة جسمانية ومثولها بتوسطها عند النفس فإن كانت تلك الصور مرتسمة في قوة جسمانية فهذه مرتسمة فيها وإن كانت تلك القائمة بانفسها حاضرة عند المدرك فهذه أيضاً كذلك وإثبات أن الصور حالة في المدارك لا يهمننا في هذا المقام وإنما المهم ههنا إثبات قوة جسمانية مدركة للصور غير المشاعر الخمسة الظاهرة وقد ثبت بهذا البيان فاعمل هذا يقنع الناظر وإن لم يفهم المناظر .. احتج نقاة الحس المشترك أولاً بأنه لو ثبت لزوم انطباع الكبير في الصغير لأن النائم قد يرى في النوم جبلاً شاهقة وبحاراً واقفة (١) فلو كان ادراكها باطباعها في الحس المشترك لزوم انطباع الكبير في الصغير وإلزام ضروري البطلان والجواب أن الحال انطباع الجسم الكبير في الصغير لا انطباع صورته فيه وثانياً بآنا كما نعلم بالضرورة أننا لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الأصوات بالأيدي والأرجل نعم أيضاً أننا لا نشم ولا نذوق ولا نلمس بالدماع وإنكار ذلك مكابرة والجواب أنه إذا أريد أنه كما لا مدخل للأيدي والأرجل في الاحساس بالروائح والطعوم والأصوات لا مدخل للدماع في الاحساس بها فهو ممنوع بل باطل كيف وعروض الآفة في الدماغ يوجب اختلال

الاحساس بهذه الحواس وان أريد ان الدماغ ليس مدركاً لهذه المحسوسات كما ان الايدي والارجل ليست مدركة فسلم فان المدرك هو النفس لا غير لكن لا يلزم منه نفي الحس المشترك لاننا لا نقول بكونه مدركاً وانما هو من آلات المدرك (الثاني) من المشاعر الخمسة الباطنة الخيال وهو قوة مترتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ وهو خزانة للصور المدركة بالحس المشترك حافظة للصور المنطبعة فيه واستدلوا على ثبوته باننا نعرف من رأيناه ثم غاب ثم حضر فلا بد لنا من قوة حافظة وهي الخيال ولولاها لكنا اذا رأينا شيئاً ثم غاب ثم رأيناه مرة أخرى لم نعرف انه هو الذي كنا رأيناه أولاً واللازم باطل ضرورة واستدلوا على مغايرته للحس المشترك أولاً بان يصور المحسوسات عندنا قبولا وحفظاً وهما متغايران فلا بد لهما من مبدئين متغايرين فالقابل لهما هو الحس المشترك والحافظ هو الخيال ورد اما أولاً فبأنه مبني على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا أثر واحد وهو ممنوع واما ثانياً فبان الحفظ مسبوق بالقبول ضرورة فقد اجتمع في قوة واحدة سميتموها بالخيال واما ثالثاً فبان الحس المشترك مبدئاً لا ادراكات مختلفة هي أنواع الاحساسات فقد صدر عن قوة واحدة آثار كثيرة واما رابعاً فبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فقد صدر عن الواحد أن ان مختلفان واجيب عن الثلاثة الاخيرة بان الخيال لكونه قوة جسمانية لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه بقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيةها وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات أعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وبان ادراكات النفس وتصرفاتها

من جهة قواها المختلفة وأورد عليه بان هذا الجواب يرفع أصل الاستدلال لجواز أن لا يكون إلا قوة واحدة لها الحفظ والقبول بحسب اختلاف الجهات ودفع بأن مقصود الجيب أن كون حفظ الخيال مسبوقاً بالقبول لا يوجب أن يكون القابل أيضاً هو الخيال كما انه الحافظ بل عسى أن يكون القابل قوة أخرى مقارنة له كالحس المشترك كما ان حفظ بيوسنة الارض شكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم أن يكون القبول حاصلاً فيها من بيوستها بل من قوة أخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدأي الحفظ والقبول والمقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدء القبول والحفظ من جهة افتراقهما لا مكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في تشكّل الماء والهواء وتحقيق الحفظ بدون القبول كما اذا عرضت آفة لمقدم البطن المقدم من الدماغ لا يدرك الانسان صورة ما فاذا زال المرض واستحضر الصور التي كان قبل يحفظها علم جزماً ان قوة الادراك غير قوة الحفظ وهذا الدفع في غاية السخافة لان مبناه على ان الخيال حافظ للصور التي يقبها الحس المشترك وانه لا وجود ولا ارتسام للصور في الخيال وانما وجودها وارتسامها في الحس المشترك وهو خلاف ما تقرر عندهم ولو كانت الصور التي يحفظها الخيال مرتسمة في الحس المشترك لافي الخيال لما طرأ عليها الذهول فانه عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الخزانة فلا بد من القول بأن الخيال أيضاً قابل للصور كما انه حافظ لها وقبوله للصور غير قبول الحس المشترك لها فالصواب أن يقال ان مبني الاستدلال ليس على ان القبول والحفظ اثران وان الواحد لا يصدر عنه اثران بل مبناه على ان الادراك غير الحفظ والحفظ غير الادراك فالادراك قد

يتحقق بدون الحفظ كما نحس بصورة لم تغب عن حاستنا بعد فان حصول الصورة في الخزانة الحافظة لها مشروط بغيوبتها عن الحس والحفظ قد يتحقق بدون الادراك كما في صورة الذهول فاذن القوة التي هي واسطة في الادراك غير القوة التي من شأنها الحفظ فالمستدل اراد بالقبول الادراك بناء على ما اشتهر من ان الادراك عبارة عن القبول والانفعال ولم يرد بالقبول الانتقاش بالصورة فلا يتوجه عليه شيء من الاعتراضات الاربعة اذ الدليل ليس مبنيا على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الاثر واحد حتي يتوجه الاول والرابع واذا الحفظ ليس مسبوقا بالقبول بالمعنى المراد ههنا حتي يرد النقص بالخيال ومبدأ الادراكات المختلفة أي آلتها لا يجب أن تكون متعددة بخلاف آلة الادراك وخزانة الحفظ حتي يرد النقص بالحس المشترك وقد يجاب عن النقص بالحس المشترك والنفس على التقرير المشهور للدليل بأن الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كانت الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكرر بقصد ثان أو كانت وجوه الصدورات كثيرة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبوبة المادة ثم يصير مثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك كالا بصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين كالسواد والبياض لكون اللون مشتملا عليهما وأما النفس فانما يتكرر فعلها لتكرر وجوه الصدورات عنها واعترض عليه بأن مطلق الصورة المحسوسة أمر مبهم لا يتحصل الا بصورة معينة والصادر عن الشيء أولا لا يكون إلا أمرا معينا فكيف يكون الحس المشترك مبدأ لأمر واحد أولا ولا أمور كثيرة ثانيا وبالواسطة وكيف يكون تحصل ما يصدر عنه

أولاً أضعف مما يصدر عنه بواسطة ولعل هذا المعترض فهم من كون  
الحس المشترك مبدأ للصورة المحسوسة انه مبدأ فاعلي لها وليس كذلك  
وانما هو مبدأ القبول لها وقبوله لمطلق الصورة المحسوسة أولاً وبالذات  
وللصور المعينة ثانياً وبالعرض أو بخصوصية الصورة المعينة مغلغة في قبوله  
فهو انما يقبل الصور المبصرة المعينة لانه قابل لمطلق الصورة المحسوسة  
وليس لخصوص تلك الصورة المعينة مدخل في قبوله كما ان البصر يدرك  
السواد لانه لون وليس لخصوصية السواد في ذلك مدخل فما يقبله الحس  
المشترك من الصور وان كان معيناً لكن ليس في قبوله اياه مدخل لخصوصية  
تعيينه بل انما قبوله اياه لانه صورة محسوسة وهذا مما لا يرتاب فيه ثم ارتضى  
هذا المعترض في جواب النقص بالحس المشترك بأن الادراكات انفعالات  
وليست أفعالا ويجوز في مادة واحدة انفعالات كثيرة عن مباد كثيرة  
والذي تحقق عندهم هو ان الواحد لا يصدر منه الا فعل واحد وأنت تعلم انه  
على هذا ينشلم أصل الدليل لان القبول والادراك لما لم يكن فعلاً  
فلا يلزم من كون القوة الواحدة مبدأ للقبول والحفظ كون الواحد مصدراً  
لفعلين فالوجه في تقرير الاستدلال ما عرفت من الصواب اذ لا يتوجه  
عليه شيء من هذه الشبهات حتى يحتاج الى الجواب واستدلوا على مغايرة  
الحس المشترك للخيال ثانياً بان الحس المشترك حاكم على المحسوسات  
والخيال غير حاكم وغير الحاكم غير الحاكم وأورد عليه بانه يجوز ان  
تكون القوة الواحدة تارة حكمة وتارة غير حكمة فان ادعي امتناع ذلك  
مستنداً بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد منع المستند والمستند اليه  
وثالثاً بان الصور المحسوسات اذا كانت منطبعة في الحس المشترك كانت



مشاهدة وإذا كانت في الخيال لم تكن كذلك وهذا إنما يصح عند اختلاف  
القوتين وأورد عليه أولا بأنه يجوز أن تكون الصور منطبعة في الحس  
المشترك ولا توجد القوة الخيالية أصلا لكن تلتفت النفس اليها مرة فتصير  
مشاهدة وتغفل عنها أخرى فلا تشاهد إذ لم يدرك الكلّي والجزئي هو النفس  
وأجيب عنه بأنه لو كان كذلك لم يبق بين المشاهدة والتخيل فرق لأن في  
كل منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك بالتفات النفس ومعلوم  
أن تخيل المبصر ليس إبصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقى بل  
المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وردّ بأنه يجوز  
أن يكون الفرق عائدا إلى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون  
الادراك والحفظ إلا في قوة واحدة وفيه أن المشاهدة قد تكون من دون  
الحضور عند الحواس كما في مشاهدة المبرسم والنائم فلعل الحق أن المشاهدة  
لا تكون إلا بانطباع الصور في الحس المشترك في أول الوهلة سواء كان ذلك  
الانطباع من جهة الحواس أو من جهة المتخيلة والتخيل استحضار الصور  
المحزونة في الخيال ثانيا وليس جهة الفرق بين المشاهدة والتخيل بالتفات  
النفس وعدمه ولا بأن المشاهدة تكون بحضور الصور في الحس المشترك  
والتخيل بحصولها في الخيال إذ الصورة المذهول عنها أيضا تكون حاصلة  
في الخيال ولا تكون متخيلة إلا باستحضارها من الخيال في الحس المشترك  
ولا يكفي مجرد الحصول في الخيال مع التفات النفس من دون استحضارها  
ثانيا في الحس المشترك للتخيل لأن مدرك الكلّي والجزئي وإن كان هو  
النفس لكن إدراكها للجزئيات لا يكون إلا بآلة الحس والخيال ليس آلة  
الحس بل هو خزانة الحفظ فلعل هذا يقنع الناظر وإن لم يفهم المناظر

وثانياً باننا سلمنا ان مدرك الجزئي قوة جسمانية لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف بناء على ان الصورة قد تكون منطبعة في الحس المشترك فتكون مشاهدة وقد تزول عنها ولا تكون مخزونة في خزانة لكن الحس المشترك اذا تأهب لتحصيلها مرة أخرى فاضت تلك الصورة عليه من العقل الفعال كما ان الامر كذلك في القوة العاقلة فان الصور العقلية اذا انمحت عنها لا تبقى مخزونة في خزائنها بل تنعدم بالكلية ثم عند تأهب النفس لتحصيلها مرة أخرى تفيض تلك الصورة عليها من العقل الفعال والجواب انه لو كان الامر كذلك لم يبق فرق بين الذهول والنسيان فان الفرق بينهما انما هو بان الصورة اذا زالت عن المدركة فاما ان تزول عن الخزانة أيضاً حتى يحتاج في ادراكها الى احساس جديد وهذا هو النسيان او تبقى مخزونة في قوة أخرى بحيث تستحضر في المدركة باذني التفات وهذا هو الذهول فعلى تقدير زوال الصورة عن القوى مطلقاً في صورة الذهول لا يبقى بين الذهول والنسيان فرق وفيضان الصورة على الحس المشترك اذا تأهب لتحصيلها مرة أخرى من العقل الفعال يكون في صورة النسيان فارتكاب القول به في صورة الذهول يرفع الفرق بينه وبين النسيان واما الفرق بين الذهول والنسيان في الصورة العقلية فسيأتى عن قريب ان شاء الله تعالى ولا يمكن ان يقال ان الفرق بين الذهول والنسيان هو ان الصورة في صورة الذهول تكون مخزونة في الحس المشترك غير ملتفت اليها وفي صورة النسيان لا تكون مخزونة فيه لان هذا هو الوجه الاول من الايراد والكلام بعد التنازل عنه وثالثاً بان تجوز كون الصورة حاصلة في خزانة الخيال في حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في الذهن

بل هو أمر وراءه وعلى هذا يجوز أن تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائماً ويكون الاستحضار موقوفاً على ذلك الأمر وأجيب عنه بأن الإدراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في آلة والصورة في حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وإن كانت حاصلة في الآلة وبأن الصورة حالة الذهول غير حاصلة في آلة الإدراك بل في آلة أخرى ومطلق الحصول في أية آلة كانت من آلات النفس ليس إدراكاً والالكان حصول صورة أي محسوس من المحسوسات في أية آلة من الآلات الجسمانية إدراكاً وليس كذلك بل الإدراك هو حصول صورة في آلة إدراك ذلك الشيء فحصول الصورة في الحس المشترك إدراك لها لا حصولها في خزانة الخيال ورابعاً بالنقض بالقوة العاقلة فإنها ليست حافظة للصورة العقلية مع أنها قد يطرأ عليها الذهول والذهيان فإن قلتم إن حافظها العقل الفعال فلا يمكن هو الحافظ للصورة المدركة بالحس المشترك أيضاً فلا حاجة إلى القول بخزانة الخيال وأجيب بأن خزانة المعقولات هي العقل الفعال ولا يجوز أن يكون هو خزانة المحسوسات لكونه مجرداً مقدساً عن المدة وامتناع تمثيل الصورة المادية فيه وأورد عليه أولاً بأن المعقولات قد تكون صواباً وقد تكون كواذب وكما يطرأ الذهول على صواب المعقولات كذلك يطرأ على كواذبها فإذا طرأ الذهول على المعقولات الكواذب المراتبة في النفس فإن كان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقاءها في الخزانة يلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال مع أن العقول العالية بريئة عن غوايات الوهم التي هي مباد للكواذب وما يتوهم من أن التصديق بالكواذب السلبية إنما يكون بمدخلة الوهم فخزائنها القوة الحافظة التي هي خزانة الوهميات

لا العقل الفعال في غاية السخافة واما أولا فلان القوة الحافظة انما هي خزانة  
للمعاني الجزئية التي تدرك بآلة الوهم لا للمعاني الكلية كاذبة كانت أو صادقة  
لا امتناع حصول الكليات في القوى الجسمانية والوهم ليس آلة لا ادراك  
الكليات الكواذب وغاية مداخلته فيها التغليب واما ثانيا فلان تصور  
الكواذب الكلية مما لا مدخل فيه للوهم اصلا وقد يطرأ عليها لذهول  
فلا بد لها من خزانة ولا يمكن أن يتوهم كون خزانها الحافظة اذ لا مجال  
لتوهم كونها من الوهميات فلا محيد من القول بكون خزانها هو العقل  
الفعال والجواب انه لا بأس في كون الكواذب مرسمة في العقل الفعال  
على سبيل الاختزان والتصور وانما المستحيل تصديقه بالكواذب وهو غير  
لازم فان ما لا بد منه للخزانة حفظ نفس الصورة لا حفظ نحو ادراكها فان  
انتقال نحو الادراك من المدركة الى الخزانة مستحيل ولا حفظ جميع حيثياتها  
وخصوصياتها فان انتقال الصورة بجميع حيثياتها وخصوصياتها من  
المدركة الى الخزانة محال فلا يتوجه أن النسيان يطرأ على تصديق الكواذب  
فيلزم ان يكون تصديق الكواذب في العقل الفعال ولا ان الكواذب ترسم  
في النفس من حيث أنها مصدقة فيلزم أن ترسم في العقل الفعال أيضا  
بهذه الحيثية وذلك لان حفظ نحو الادراك وحفظ خصوصية الصورة في  
الخزانة غير ضروري انما الضروري حفظ نفس الصورة لا غير وما يقال  
من أن القول بكون العقل الفعال مصدقا للصواب متصورا للكواذب  
تجوز لكون علوم العقول العالية تصورات وتصديقات مع ان القول بان  
الانقسام الى التصور والتصديق مختص بالعالم الحسولي الحادث في غاية السقوط  
لانا قد حققنا في مواضع من كتبنا ان القول باختصاص الانقسام الى

التصور والتصديق بالحصولي الحادث سخيـف باطل وثانياً بأن الفرق بين  
الذهول والنسيان عندهم هو أن الـذهول عبارة عن زوال الصورة عن  
المدركة مع بقاءها في الخزانة والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن المدركة  
والخزانة جميعاً فلو كان العقل الفعال خزانة لمعقولات النفس لزم زوال  
صورها عند طريان النسيان عليها عن العقل الفعال مع أنه مع ما فيه من  
الصور عندهم أبديّ ولزم اجتماع النقيضين إذا كانت بعض المعقولات  
منسية بالقياس إلى بعض النفوس ومذهولة عنها بالقياس إلى بعضها فيلزم  
زوال صور تلك المعقولات عن العقل الفعال لطريان النسيان عليها وبقاؤها  
فيه معاً لطريان الـذهول عليها والجواب أن الفرق بين الـذهول والنسيان  
هو أن المـنسى يحتاج في ادراكه إلى كسب جديد والمـذهول عنه لا يحتاج  
في ادراكه إليه بل يكفي لادراكه مجرد الالتفات فتستحضر بمجرد  
الالتفات صورته من الخزانة في المدركة من دون حاجة إلى تجشم كسب  
جديد وذلك الفرق يتحقق في المحسوسات بزوال صورها عن المدركة  
والخزانة معاً في صورة النسيان وزوالها عن المدركة وبقائها في  
الخزانة في صورة لـذهول وفي المعقولات بزوال صورها عن المدركة  
مع زوال المناسبة بين المدركة وبين خزانة تلك الصور في صورة النسيان  
وزوالها عن المدركة مع بقاء مناسبة بين المدركة وبين خزانة تلك  
الصور بحيث متى شاءت والتفت إليها فاضت تلك الصور عليها من الخزانة  
في صورة الـذهول فلا محذور واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك  
باختلال القوة الخيالية من دون اختلال الحس المشترك إذا عرضت آفة  
في مؤخر البطن المقدم من الدماغ دون مقدمه واختلال الحس المشترك



من دون اختلال القوة الخيالية اذا عرضت آفة في مقدمته دون مؤخره  
وسياتى الكلام في ذلك عن قريب ان شاء الله تعالى

﴿ الثالث من المشاعر الخمسة الباطنة القوة الوهمية ﴾

وهي قوة مرتبة في أول التجويف الآخر من الدماغ يدرك بها المعاني  
الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من  
الذئب فتهرب منه والحفادة الجزئية التي تدركها السخلة من أمها فتميل  
إليها واستدلوا على وجودها ومغايرتها لساثر القوى بأننا ندرك المعاني الجزئية  
وليس مدركها النفس لأنها لا تدرك الجزئيات ولا شيئا من الحواس  
الظاهرة ولا الحس المشترك لأنه مدرك للصور المحسوسة لا للمعاني ولا  
الخيال لأنه حافظ للصور لا مدرك فمدركها قوة أخرى هو الوهمية وأورد  
عليه أولا بأننا لا نسلم ان مدركها ليس هو النفس لأنها مدركة للكليات  
والجزئيات والجواب أن المدرك للكليات والجزئيات وان كان هو  
النفس لكنها لا تدرك الجزئيات إلا بآلة جسمانية وصرادنا بالمدرك تلك  
الآلة على ان هذا الادراك حاصل للبهائم العجم التي ليس لها نفس ناطقة  
وثانيا بأن المدرك لعداوة هذا الشخص المحسوس يجب أن يكون مدركا  
لهذا الشخص المحسوس أيضا مع ان مدرك المحسوسات ليس هو الوهم  
والجواب أن المدرك والحاكم بالحقيقة هو النفس فالصور والمعاني كلها  
حاضرة عندها مدركة لها بواسطة آلاتها الخاصة بها واتحاد محل الصور  
والمعاني غير لازم حتى يلزم أن تكون آلة ادراك المعاني الجزئية هي آلة  
ادراك الصور المحسوسة ولا يلزم أن يكون المدرك والحاكم هو النفس  
الحيوانية في الحيوانات العجم هي الحاكمة المدركة للمحسوسات بالحس

المشترك وللمعاني الجزئية الموجودة فيها بالقوة الوهمية فلا يشكل فإن مثل هذا قد يكون من البهائم العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها وثالثا بأنه لما جاز أن تكون القوة الواحدة وهي الحس المشترك آلة لادراك أنواع المحسوسات لم لا يجوز أن تكون هي آلة لادراك المعاني الجزئية الموجودة فيها أيضا والجواب أن طريق ادراك الحس المشترك هو تأدية الحواس الظاهرة محسوساتها إليه ولا يتصور ذلك في ادراك المعاني الجزئية وقد يستدل على وجود القوة الوهمية بأن في الإنسان شيئا ينازع عقله في قضاياه وأحكامه كما يخاف أن يخلو بميت مع أن العقل يقتضي عدم الخوف منه وربما يغلب الخوف من مثل هذا على النائمين الذين حواسهم الظاهرة معطلة فانما هو بقوة مدركة باطنة ولهذه القوة سلطان عظيم وهي سلطان القوى الجسمانية ومستخدمها وهي تقهر القوة العاقلة في أكثر القضايا والأحكام فتحكم على ما ليس بمحسوس بأحكام المحسوس والدماع كله آلة لها لكن الاختصاص بها أول التجويف الآخر أو آخر التجويف الأوسط على اختلاف فيما بينهم على ما سيأتي (الرابع) من المشاعر الخمسة الباطنة القوة الحافظة وهي قوة مترتبة في آخر التجويف الآخر من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية والأحكام الوهمية التي تدرك بالوهم ويحكم بها الوهم فهي خزانة للوهميات ونسبتها إلى الوهم نسبة الخيال إلى الحس المشترك وبيان ثبوتها ومغايرتها للوهم مثل ما صر في إثبات الخيال ومغايرته للحس المشترك والمشهور أن الحافظة هي الذكرة المسترجعة لما غاب عن الحافظة من الوهميات وهي التي تستخرج عن أمور معهودة أمورا منسية كما إذا نرى رجلا قد رأيناه في مكان قد نسيناه

فتستعرض هذه القوة المعاني المستحفظة عندها الى أن يعرض لها المعنى  
الذى يصير حداً أو وسط تعرف به المكان الذى رأينا فيه الرجل فهذه  
القوة باعتبار حافظتها وباعتبار ذاكرة وذهب بعضهم الى أن الذاكرة  
مركبة من قوتين كما أن فعلها مركب من فعلين لأن فعل الذاكرة عبارة  
عن ملاحظة المعانى المحفوظة وذلك لا يتم الا بادراك ثان مبدؤه الهم  
وحفظ مبدؤه الحافظة وعلى التقديرين لا يازم أن يزداد في عدد القوى  
الباطنة وتعد الذاكرة قوة سادسة كما قال الامام من أن حفظ المعانى  
مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب أن ينسب كل فعل الى قوة  
وجب أن تكون القوى ستاً (الخامس) من المشاعر الخمسة الباطنة القوة  
التخيلية المتصرفة وهي قوة مودعة في التجويف الاوسط من الدماغ عند  
الدودة التى خلقت متحركة دائماً لاتسكن فى اليقظة ولا فى النوم من  
شأنها تركيب الصور والمعانى والتفصيل فيها فتركيب الصور كتركيب  
انسان ذى رأسين وتركيب حيوان نصفه على صورة فيل ونصفه على صورة  
انسان وتركيب المعانى كتركيب الشجاعة والحلم مجتمعين فى شخص وتركيب  
الصور مع المعانى كتركيب صورة الاسد مع الجبن وصورة الشاة مع  
الشجاعة والتفصيل كادراك انسان عديم الرأس وهذه القوة لاتسكن عن  
فعلها أبداً لا فى اليقظة ولا فى النوم وهى الحاكمة للمدركات وللهمات  
المزاجية والمنتقلة الى الضد والشبيه وليس من شأنها أن يكون فعلها منتظماً  
وهذه القوة قد تستعملها النفس بواسطة الهم بحذف الخصوصيات الجزئية  
بالتفصيل لتبقى الماهية كلية فيدركها العقل فان الباصرة مثلاً تدرك المبصر  
مجرداً عن المادة الخارجية بشرط كونه مقابلاً ثم الحس يدركه مجرداً

عن هذا الشرط أيضا متصفا بصفات يتصف بها حال الابصار ثم الخيال  
يجرده تجريدا زائدا ثم المتخيلة تجرده عن جميع تلك الصفات فتبقى ماهية  
كلية وبهذا الاعتبار تسمى هذه القوة متخيلة وقد تستعملها النفس بواسطة  
القوة العاقلة للبس الماهية الكلية صورة جزئية بالتركيب لتتأدى الى الحس  
المشترك صورة جزئية كما يراه النائم وبهذا الاعتبار تسمى مفكرة واستدلوا  
على وجودها بأن هذا التصرف غير ثابت لسائر القوى المدركة فله قوة  
سواها واعترض عليه بأن التصرف في الشيء لا يمكن بدون العلم به فيثبت  
لهذه القوة الفعل والادراك فيصدر عنها أثران فيبطل قولهم الواحد  
لا يصدر عنه الا الواحد والجواب ان هذه القوة ليست مدركة بل  
المدرك هو النفس وتلك القوة آلة لتركيب مدركاتها اول تفصيلها ولا يجب  
أن تكون آلة التصرف في الاشياء مدركة لها وبهذا يسقط ما يورد من  
أن هذه القوة جسمانية فكيف يمكن أن تستعملها النفس في المعقولات  
والقوى الجسمانية لا تدركها وان الوهم لا يدرك الصور المحسوسة فكيف  
يستعملها الوهم في الصور المحسوسة وجه سقوط الاول أن هذه القوة آلة  
تصرف النفس في المعقولات ولا يجب أن تكون آلة التصرف فيها  
مدركة لها والمتصرف فيها حقيقة وهو النفس مدرك لها ووجه سقوط  
الثاني ان النفس تستعمل هذه القوة في الصور المحسوسة بواسطة الوهم  
الذي هو سلطان القوى الجسمانية ولا يلزم من ذلك الا أن تكون النفس  
مدركة للصور المحسوسة لا أن يكون الوهم أو هذه القوة مدركا لها  
وأما الجواب عن هذا بأن القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس  
الى كل منها ما ارتسم في الأخرى ففي غاية السخافة اذ انعكاس ما ارتسم

في قوة الى الأخرى اما أن يوجب ادراك تلك الأخرى ما ارتسم في باقى  
القوة فيلزم أن يكون الوهم والخيال والحافظة مدركة لمدرجات  
الحس المشترك والحس المشترك مدركا لمدرجات الوهم ومخزونات الحافظة  
أولا يوجب فلا شكل بحاله هذا هو الكلام فى المشاعر الخمسة الباطنة  
ولنختتمه بأبحاث **البحث الاول** قالوا ان للدماغ ثلاثة بطون أعظمها  
البطن الاول ثم الثالث وأما الثاني فهو كمنفذ ودهليز مضروب بينهما  
مورد على شكل الدودة وان محل الحس المشترك والخيال البطن الاول  
ويختص به روح حامل لهاتين القوتين فالحس المشترك فى مقدمه ليصادف  
محسوسات الحواس الظاهرة أولا والخيال فى آخره ليكون خزانة لمدرجات  
الحس المشترك ومحل الوهمية والحافظة عند البعض التجويف الاخير  
ويختص به روح حامل لهاتين القوتين فالوهمية فى مقدمه والحافظة فى  
مؤخره وهذا هو المناسب ليكون مدرك المعاني وخزانتها فى تجويف  
واحد كما ان مدرك الصور وخزانتها فى تجويف واحد وخص الوهمية  
بمقدم هذا التجويف ليكون مدرك المعاني الجزئية أقرب الى الخيال الذى  
هو خزانة للصور التى يتحقق فيها تلك المعانى الجزئية والحافظة  
بمؤخره لأن خزانة الشئ تكون خلفه ومحل الوهمية عند البعض  
مؤخر التجويف الأوسط ومحل الحافظة مقدم التجويف الاخير  
وليس فى مؤخره شئ من القوي اذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر  
مصادماته المؤدية الى الاختلال ومحل المتخيلة الدودة التى هى فى التجويف  
الأوسط من الدماغ فهى موضوعة بين التجويف الاول والتجويف  
الاخير لتأخذ من جانبيها فتصرف فى الصور التى هى فى التجويف



الاول وفي المعاني التي هي في التجويف الأخير بالتركيب والتفصيل  
والدليل على اختصاص القوى المذكورة بالحال التي ذكرت انه اذا تطرقت  
آفة الى تجويف من تجويف الدماغ اختل فعل القوة المنسوبة اليه دون  
أفعال القوى الأخر فمتى حلت الآفة مقدم البطن الاول اختل الحس  
المشترك ومتى حلت مؤخره اختل الخيال ومتى حلت البطن الاوسط اختلت  
المتخيلة ومتى حلت البطن الاخير اختلت الحافظة وهذا مما يستدل  
به على تغاير القوى الخمسة أيضا واعتراض عليه بأنه يجوز أن تكون القوة واحدة  
والأنها متعددة وهي التجاويف فمتى تطرقت آفة الى آلة اختل الفعل  
المشروط بها من دون اختلال في باقي الأفعال وهذا في الحقيقة  
اعتراف بتغاير تلك القوى لا اعتراض عليه كما لا يخفى (البحث الثاني) ان اثبات  
هذه القوى الباطنة لا يتوقف على القول بأنها مدركة شاعرة بذواتها كما  
أشرنا اليه في أثناء البحث عن وجود واحدة واحدة منها نعم يتوقف  
على القول بأنها آلات للنفس وان النفس لا تدرك الجزئيات بلا توسط  
آلة وهذا مما لا يستنكر بل الحق الذي لا يرتاب فيه أن تلك القوى  
آلات وأسباب عادية للأفاعيل المنسوبة اليها في هذه الذئاة والمدرک  
بوساطة تلك الآلات هو النفس واثبات تعدد هذه القوى ليس منوطاً  
بتعدد أفاعيلها ولا مبني على ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد فان ذلك غير  
موثوق به اذ لا يتعذر ابداء جهات وحيثيات في قوة واحدة بل الدليل على  
تعدد ها بقاء بعض منها دون بعض واثباتها وتقيها مما ليس له تعلق ومساس  
بقواعد العقائد الحقّة الاسلاميّة واصرار المتكلمين على نفيها شغل بما لا  
يعنيهم (البحث الثالث) انهم اختلفوا في أن المدرك للجزئيات المادية

هل هو النفس أو القوى الظاهرة والباطنة فالحق ان المدرك لجميع  
 المدركات كلية كانت أو جزئية مادية كانت أو مجردة بجميع أصناف  
 الادراكات هو النفس وذهب البعض الى أن النفس غير مدركة للجزئيات  
 بل المدرك لها هي القوى الظاهرة والباطنة والدليل على الحق وجوه  
 الاول انا نحكم بالكل على أى جزئى كان ونحكم على كل جزئى بأنه  
 مندرج تحت كلى نحو زيد انسان ونحكم بسلب كل جزئى سواء كان  
 محسوسا باحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة عن جزئى آخر كحكمنا على  
 زيد المبصر بأنه غير هذا الطعم وغير هذا الصوت وغير هذه الرائحة  
 وغير هذا اللون وغير شخص بتركب من صورة الانسان والفرس وغير  
 هذه العداوة القائمة بهذا الشخص فلا بد فينا من مدرك يدرك الكل  
 وجميع الجزئيات فاما أن يكون ذلك المدرك قوة جسمانية وهو باطل  
 بالاتفاق أو يكون هو النفس وهو المطلوب وليس مقصودنا أن النفس  
 مدركة للجزئيات بلا آلة حتى يتوجه ان التقريب غير تام وان غاية  
 ما يلزم من الدليل أن النفس مدركة للجزئيات واما أنها مدركة لها بلا  
 آلة فلا الثانى ان كل أحد لا يشك فى أنه واحد وانه هو الذى يبصر  
 الالوان ويسمع الاصوات ويشم الروائح ويذوق الطعوم ويلمس الملموسات  
 ويدرك الوجدانيات ويعقل المعقولات فلو كان لكل نوع من المحسوسات  
 مدرك وللمعقولات مدرك آخر لم يكن ذاته المشار اليه بأنا مدركا لجميع  
 على التحقيق وذلك خلاف ما يجده كل أحد من نفسه وأورد عليه بأن هذا  
 لا ينافى كون الحواس مدركة لجواز أن تكون الحواس تدرك المحسوسات  
 ثم تؤدي ما أدركته الى النفس لعلاقة بينها وبين النفس فيكون للنفس

الشعور بجميع ما أدركته الباصرة واللامسة وسائر الحواس والجواب اما ان يكون هناك ابصاران بمبصر واحد أحدهما للباصرة والثاني للنفس وهكذا في سائر الاحساسات وهذا باطل بالضرورة أو يكون هناك ابصار واحد فيكون المدرك هو النفس حقيقة ولا تكون الباصرة الا آلة لمدرسة ولا يتوجه أن يقال ان النفس بمد التادية تدرك صورة المبصر والملموس مجردة عن جميع الواحق والمواد لان الكلام في العلم الاحساسي ولا يمكن نفيه عن النفس ولا اثبات احساس واحد حقيقة للنفس والحاسة جميعا ولا القول بأن هناك ابصاران أو سماعان مثلا ولا أن يقال انه يجوز أن تكون الحواس محلا لارتسام الصور والنفس مدرسة لان هذا لا ينافي المقصود وهو أن المدرك للجزئيات هو النفس بل هذا عين ما ذهب اليه من أن صور الجزئيات مرسمة في القوى ومدركها النفس الثالث ان القوى الجسمانية غير شاعرة بذواتها والضرورة تناضية بأن مالا يشعر بذاته لا يشعر بغيره الرابع انه سيأتي ان كل نفس متعلقة ببدن جزئي تعلق التصرف والتدبير وتدير البدن الجزئي يتوقف على العلم به من حيث أنه جزئي وعلى العلم بفعل جزئي من حيث أنه جزئي يكون تدبير البدن والتصرف فيه من جهة ذلك الفعل كالحركة المعينة لأن الرأي الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يكون مصدرا للبعض دون البعض فتكون النفس مدرسة للجزئيات كما أنها مدرسة للكليات وهو المطلوب والقول بأنه يكفي في تدبير البدن الجزئي تعقله وتعقل أفعاله الجزئية على وجه كلي متقيد بكليات بحيث لا يكون ذلك الكلي مطابقا في الخارج الا لذلك الجزئي مكابرة يكذبها الوجدان واستدل على المذهب الثاني أولا

بأننا نعلم بالضرورة ان ادراك المبصرات حاصل في البصر وادراك المسموعات في السمع وهكذا قلنا ما نعلم<sup>(١)</sup> بالضرورة أن تلك القوى آلات لتلك الادراكات أو ان صور المحسوسات حاصلة في تلك الحواس لا أن مدركها حقيقة تلك الآلات بل مدركها هو النفس بواسطة تلك الآلات وثانياً بأن الآفة اذا حلت عضوا من الاعضاء التي فيها القوى الظاهرة والباطنة اختل ادراك القوة المختصة بذلك العضو فلولا ان المدرك للجزئيات هي تلك القوى لم يكن كذلك قلنا هذا أيضا لا يدل الا على كون تلك القوى آلات للادراكات لا على كونها مدركات حقيقة اذ باختلال آلة الادراك يختل الادراك وثالثا بأننا قد نتخيل مربعا مجنجا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في أن أحدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره من دون ان نأخذ هذا الشكل من الخارج بل بمحض التخيل الاختراعي ونميز بين جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولو ازمها وعوارضها بل بالحمل بأن يكون محل أحدهما غير محل الآخر ولا وجود لمحله في الخارج كما هو المفروض فتعين أن يكون محله قوة من القوى الادراكية وليست هي النفس المجردة لا امتناع حلول ذوات الاوضاع في الجردات فتعين أن يكون قوة جسمانية فتكون هي المدركة له قلنا نعم يكون محله قوة جسمانية ويكون مدركه النفس وراى بانهم قالوا ان العلم هو الصورة القائمة بالذهن وصور الجزئيات المادية قائمة بالقوى فتكون القوى عالمة لان العالم هو الذى يقوم به العلم ولا معنى ليكون النفس عالمة مع قيام العلم اعنى الصورة بغيرها اعنى القوى

(١) ما لموصولة مبتدا وقوله ان تلك القوى خبر اي الذى نعلمه بالضرورة هو ان

الجسمانية قلنا انما يشكل على من زعم أن العلم هو الصورة ونحن قد أبطلنا ذلك في غير موضع من كتبنا وحققنا ان العلم حالة غير الصورة وانما الصورة متعلقها ولا ضير في وجود متعلق علم النفس في غيرها هذا استيفاء الكلام في القوة المدركة للنفس الحيوانية وأما قوتها الحركة فهي على قسمين لانها اما مبدء بعيد للحركة أو مبدء قريب لها والأولى وهي الباعثة وتسمى قوة شوقية ونزوعية وهي القوة التي اذا ادرك الخيال أو الوهم أو النفس بذاتها أصرا من الأمور فان تبع ذلك الادراك شوق الى تحصيله ان اعتقد أو ظن فيه نفعا ما حملت تلك القوة الشوقية الفاعلة التي يأتي ذكرها على جلبه وان تبع ذلك الادراك شوق الى الهرب عنه وإخلاص منه ان اعتقد أو ظن فيه ضررا ما حملت تلك القوة الفاعلة على دفعه والهرب عنه فعلى الاول تسمى قوة شهوانية وعلى الثاني تسمى قوة غضبية والثانية هي الفاعلة وهي قوة في الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنح العضلات وتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء وتمدها الى جهة مبدء الاعصاب أعنى الدماغ فتقرب الاعضاء اليه كما في قبض اليد أو ترخيها وتمدها الى خلاف تلك الجهة كما في بسط اليد والاعصاب أجسام تنبت من الدماغ أو النخاع بيض لونها لينة في الانعطاف صلبة في الاتفعال خلقت لتأدية الحس والحركة الى الاعضاء الحاسة المتحركة بالارادة والعضلات أجسام مركبة من العصب ومن جسم ينبت من أطراف العظام شبيه بالعصب يسمى عقبا ورباطا ومن اللحم المحتشى به القرع التي تحصل بين الاجزاء باشتباك العصب والرباط ومن غشاء يجلها خلقت تلك الاجسام المسماة بالعضلات لتحريك الاعضاء بحسب الارادة



والاوتار أجسام تنبت من أطراف بعض العضل شبيهة بالعصب وتتصل أطرافها الأخرى بالأعضاء المتحركة وهي مؤلفة في الأكثر من العصب الذي هو جزء من العضل اذا برز من الجهة الأخرى ومن الرباطات وهي عصبانية المرئي والملمس فالحركات الاختيارية مباد كثيرة مترتبة أبداها القوى المدركة التي هي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطها في الانسان وتليها القوة الشوقية وتليها الارادة والكراهة وهي التي يترجح بها أحد طرفي الفعل والترك وتليها القوة المباشرة للتحرريك فتتحقق الحركة الاختيارية وههنا قد تم كتاب الحيوان بفضل الحى القيوم المنان وعليه التكلان

### ﴿فصل﴾

الانسان وهو الحيوان المختص بالنفس الناطقة وهي كمال أول جسم طبيعي آلى من جهة ما تدرك الكليات والمجردات وتفعل الافعال الفكرية وتستنبط بالرأى والروية وقد عرفت شرح هذا الرسم وفوائده قيوده فلا حاجة الى اعادتها اعلم أن النفس الانسانية لا يرتاب أحد في وجودها ولا في أنها مدركة اذ لا يشك أحد في أن لكل أحد من أفراد الانسان شيئا يشير اليه بأنا وأنه يدرك ذاته لكنهم اختلفوا في أن ذلك الشئ ماهو اختلافا عظيما والمختار عند المحققين من أئمة علماء الكلام وعظماء الاسلام كالامام حجة الاسلام وأكثر الصوفية الكرام وجهور الفلاسفة أنه جوهر مجرد ليس جسما ولا جسمانيا متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا تعلق الجزء بالكل ولا تعلق الحال بالمحل وانه حادث باق بعد خراب البدن مدرك للكليات والجزئيات وفيها مذاهب

آخر كثيرة الا أن المشهور منها أحد عشر الاول أنها جزء لا يتجزأ من القلب وليس جسماً ولا جسمانياً منقسماً وهذا مذهب ابن الراوندى الثانى أنها أجسام لطيفة لذواتها مخالفة بالمساهية للجسم الذى يتولد منه الاعضاء نورانية علوية خفيفة حية لذواتها متحركة بأنفسها سارية فى جواهر الاعضاء سريان الماء فى الورد والدهن فى السمس والنفار فى الفحم لا يتطرق اليها انحلال وتبدل اذ كل أحد يعلم انه باق غير متبدل ولا يلزم من ذوبان البدن وتحال ذوبان النفس وتحللها فسادت الاعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها وهي قوة الاحساس والحركة الارادية بقيت فى هذه الاعضاء وافادتها هذه الآثار وبقاؤها فيها هو حياتها واذا فسدت هذه الاعضاء وخرجت عن قبول هذه الآثار انفصلت عنها وانفصالها عنها هو موتها وهذا مذهب النظام وقد يقال ان مذهبه ان النفس أجزاء أصلية من جنس البدن باقية من أول العمر الى آخره مصونة عن التغير والتبدل والمتبدل فضل هضم اليه الثالث انها قوة فى الدماغ أي الروح الذي يصعد من القلب الى الدماغ ويتمكيف بالكيفية الصالحة لقبول الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر ينفذ فى الاعصاب الى جميع البدن الرابع انها عبارة عن ثلاث قوى مباد للافعال احداها الحيوانية التي بها الحس والحركة الارادية ومسكنها القلب بمعنى انه يوجد فى القلب قوة تدبر أمر الروح الذي هو مركب الحس والحركة وتهيؤه لقبوله اياهما اذا حصل فى الدماغ وتجمعه بحيث يعطى العضو الذي يفشو فيه الحياة فرياسة الدماغ للحواس الظاهرة والباطنة لاشتراط صدور الحس والحركة عن القوة القائمة بالروح بكونه حاصل فى الدماغ لا لأن تلك القوة قائمة بالدماغ والثانية هي النباتية التي هي مبدءاً للافعال الطبيعية

المغذية بالقياس الى سائر الاعضاء وبواسطتها تحصل قوة التغذي في سائر  
الاعضاء ومسكنها الكبد والثالثة في الدماغ وهي النفسانية فان الدماغ اما  
بنفسه واما بعد القلب مبدأ للافاعيل النفسانية بالقياس الى سائر الاعضاء على  
الوجه المذكور وهذا مذهب جالينوس وعامة الاطباء وكثير من الفلاسفة  
الخامس انها الهيكل المحسوس والبنية المشاهدة وهو المختار عند أكثر  
المشككين السادس انها الاخلاط التي يتولد هذا البدن منها المعتدلة كمأ  
وكيفاً لأن بقاءها بكيفياتها وكمياتها المخصوصة سبب لبقاء الحياة بالدوران  
السابع انها اعتدال المزاج النوعي اذ تبقى الحياة ما بقي الاعتدال النوعي  
وتزول اذا زال الثامن انها الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تبقى الحياة وبقلته  
وعدم اعتداله تضعف الحياة التاسع ان النفس هي النفس اذ بانقطاعه تنقطع  
الحياة ويبقائه متردداً تبقى الحياة وهذا مذهب ديوجانس العاشر انها النارية  
السارية لأن خاصية النار الاشراق والحركة وخاصية النفس الحركة  
والادراك الذي هو اشراق ولما يقول الاطباء من ان مدبر البدن الحرارة  
الغريزية وهذا مذهب افلوطين وخنس الحادى عشر انها الماء لان الماء سبب  
النشو والنمو والنفس كذلك وهذا مذهب ثاليس الملطي فهذه هي المذاهب  
المشهورة وفيها اختلافات اخرى كثيرة فمنها انها هل هي مجردة ام مادية  
ومنها انها هل هي عين المزاج او غيره ومنها انها هل هي حادثة ام قديمة  
ومنها انها هل هي تبقى بعد خراب البدن ام لا ومنها انها هل هي متحدة بالحقيقة  
في الافراد الانسانية ام هي مختلفة الحقائق فيها ومنها انها هل هي تنقل  
في الابدان ام لا ومنها انها هل هي المدركة للكميات والجزئيات ام هي  
مدركة للكميات فقط ومدرك الجزئيات هي الحواس ومنها انها هل هي

متناهية ام غير متناهية فلنسرده هذه المسائل في مباحث نحقق فيها الحق ونبطل الباطل (المبحث الاول في ان النفس مغايرة للمزاج) واستدل عليه بوجوده الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان حصول المزاج موقوف على الالتئام والتأليف بينهما موقوف على جابر يجبرها على الاجتماع وهو النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم توقف المزاج على نفسه وهو دور محال ويرد عليه اولا انا لانسلم انحصار الجابر للاضداد على الاجتماع في النفس لجواز ان يكون هو رب الارباب الفاعل بالاختيار او رب النوع او غير ذلك وثانيا انه قد تقرر عندهم ان المركبات تستعد لكمالاتها الأولى من مبدئها الفياض بحسب امرجتها المختلفة فيجب ان تكون امرجتها شرطاً في حصول كمالها الأول فلو كانت النفس التي هي الكمال الأول شرطاً في حصول المزاج كما زعم المستدل لزم الدور اجيب عن الأول بان مبنى الاستدلال على اصول المشائية النافين لاختيار الفاعل الحق تعالى عما يقوله الظالمون علواً كبير المنكرين لوجود رب النوع وعن الثاني بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاً غذائية ثم تصيرها اخلاطاً ونقرز من الاخلاط مادة المني وتجمعها مستعدة لقبول قوة تمد المادة لصيرورتها انساناً وتصير المادة بتلك القوة منياً وتكون تلك القوة حافظةً للمزاج التي فقط كالصور المعدنية ثم ان المني اذا وقع في الرحم يزايد كمالاً بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول صورة تصدر عنه مع حفظ المادة لأفعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية تصدر عنه مع جميع ما تقدمه الأفعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة تصدر عنه مع جميع ما تقدمه النطق وتدير

البدن الى ان يحل الاجل والحاصل ان النفس الناطقة موقوفة علي مزاج هو  
 موقوف علي نفس حيوانية هي موقوفة علي مزاج آخر هو موقوف علي نفس  
 نباتية هي موقوفة علي مزاج آخر هو موقوف علي صورة منوية هي موقوفة علي  
 مزاج هو موقوف علي نفس الابوين فلا دور وهذا الجواب يقطع أصل الدليل  
 فانه صريح في ان تعلق النفس الناطقة موقوف علي حصول المزاج الانساني  
 فلا تكون النفس الناطقة شرطاً في حصوله كما زعم المستدل والالزم الدور  
 الا ان يقال ان النفس الناطقة وان لم تكن شرطاً في حدوث المزاج الانساني  
 بل هي موقوفة عليه لكن بقاء المزاج الانساني موقوف علي نفس ناطقة تجبر  
 الاضداد علي البقاء علي الاجتماع فليتنامل واعترض أيضاً علي هذا الجواب  
 بأن من زعم أن النفس عين المزاج لا يزعم أن كل مزاج نفس بل يقول  
 ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى أن يصير  
 مبدأ لا آثار تنسبونها أنتم الى النفس وتحسبونها أصراً وراء المزاج وليس  
 هو الا المزاج وحصوله يتوقف علي مزاج آخر سابق عليه هو يجبر  
 الاضداد علي الاجتماع والتأليف الى أن يحصل هذا المزاج الذي هو  
 النفس وليس ذلك المزاج السابق نفساً حتى يلزم توقف النفس علي النفس  
 علي ان ذلك أيضاً جائز غاية الاصر ان يلزم توقف كل نفس علي نفس اخرى  
 سابقة عليها تعد المادة لفيض ان اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان  
 المزاج والنفس قد يتماثلان في الاقتضاء فان كثيراً ما تريد النفس الحركة الى  
 جهة والمزاج يقتضي السكون او الحركة الى جهة اخرى كلما شي علي  
 الارض فنفسه تريد الحركة ومزاجه يقتضي السكون وكالصاعد فنفسه  
 تريد الصعود ومزاجه يقتضي الهبوط واورد عليه بان ممانع النفس في مثل



هذه الصور ليس هو المزاج بل اجزاء البدن فانها لثقلها تقتضى السكون أو الهبوط واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فهو ليس مماثما وانت تعلم انه كما تحصل الكيفية المتوسطة بين الكيفيات الاربع بالكسر والانكسار على ما سبق من اجتماع العناصر الاربعة على الوجه المخصوص كذلك يحصل من اجتماعها كيفية متوسطة بين الخفة والثقل وهي مصادقة للكيفية المزاجية ومقتضاة لها فما نعتها لما تريد النفس هي مماثلة الكيفية المزاجية له فلا ريب في تمانع النفس والمزاج في الاقتضاء الثالث أنه لو كان مبدأ الادراك أعني النفس هو المزاج لم يحصل الادراك باللمس لأن المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كان كيفية شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كان كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها وبيان ذلك انه اذا أوردت على البدن كيفية مضادة للمزاج الاصلى كما اذا غلب عليه برودة شديدة فانه تبطل حينئذ الكيفية المزاجية الاصلية وتحدث كيفية أخرى مشابهة للكيفية المضادة الواردة عليه فمدرك تلك الكيفية المضادة لواردة عليه لا يمكن أن يكون هو الكيفية المزاجية الاصلية لبطلانها ولا الكيفية المزاجية العارضة لمشايتها اياها والادراك انما يكون بالانفعال والشيء لا ينفعل عن شبهه الرابع أن المزاج يتغير ويتبدل ومع تغيراته وتبدلاته لا يتطرق تبدل وتغير الى نفس النفس بشهادة الضرورة الوجدانية فالمزاج غير النفس الخامس أن المزاج كيفية قائمة بالغير والكيفيات بل الاعراض يستحيل أن تكون مدركة شاعرة فالمزاج غير النفس والحق أن مغايرة النفس للمزاج أجلى من أن يتجشم لها برهان ويتكلف لها دليل

﴿ المبحث الثانى ﴾ أن النفس مغايرة للبدن وأجزائه وقواه والجسمية

والمقدار ولو احقهما والدليل على ذلك أن الانسان لا يغفل عن ذاته في جميع حالاته ولو تعطلت حواسه الظاهرة والباطنة حتى النائم والسكران ويغفل عن بدنه وأعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس بل لو فرض أنه خالق انسان أول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيأته لا يبصر شيئا من أجزائه ولا يتلامس أعضائه مطلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس الظاهرة وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن وأجزائه والقوى والحواس بأسرها ولا يغفل عن نفسه ويشير اليها بأنا وأورد عليه بوجهين الاول أنه لو تم لدل على أن النفس ليست مجردة أيضا لانها في تلك الحالة تغفل عن التجرد والجواب أن العلم بالجسم وما يلتحق به كيفما كان انما يكون مع الشعور بجسميته ومقداره وما يلحقه بما هو كذلك ومن لم يشعر بذلك فانه لم يشعر بالجسم وما يلحق به فانه لا يمتاز عنده حينئذ عما عداه فالعلم بالجسم والمقدار سواء كان على الاجمال أو التفصيل بالاحساس ونحوه لا يخلو عن العلم بالحجمية والتقدير فن أدرك شيئا مع الغفلة عن درك الحجمية والتقدير فقد أدرك شيئا غير الجسم والمقدار ومن أدرك شيئا مع الغفلة عن مفهوم التجرد لا يلزم أن يكون قد أدرك شيئا غير المجرد لان المجرد قد يكون مدركا بالاجمال بهويته الخاصة فيكون منكشفا عند المدرك من دون أن يحال الى أجزائه العقلية أو الخارجية ومن دون تفصيل لأوصافه وعوارضه في ذلك النحو من العلم فن الجائز أن يدرك المجرد بهويته الوحدانية الخاصة ويغفل عن مفهوم التجرد فلا يلزم أن لا يكون المدرك المشار اليه بأنا مع غفلة المدرك عن

مفهوم التجرد مجردا ويلزم ان لا يكون المدرك المشار اليه بانا مع غفلة المدرك عن الحجمية والمقدار جسما ومقدارا فينظر الفرق الثانى ان ذات الانسان عندنا هي اجزائه الاصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن العوارض والقوى الحالة فيها وأجيب عنه بان الانسان لو كان لا يعقل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ماهى او عالما بوجهه تمتاز به عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها مع ان أكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجهه تمتاز به عما عداها وأورد عليه بان النفس عندهم تعلم نفسها علما حضوريا هو عين ذاتها فهي نفسها العالمة والمعلومة والعلم بلا تغاير على ما تحقق عندهم ولا تعلم نفسها بانها ماهى ولا بوجه كذا ولا بانها متميزة من حيث كذا وكذا وانما معلومها نفس الذات فيجوز أن تكون نفس ذاتها هي الاجزاء الاصلية ولا تكون الاجزاء الاصلية معلومة بانها ماهى ولا بوجه تمتاز به عما عداها كما أن النفس على رأيكم في هذا النحو من الادراك ليست معلومة بانها ماهى ولا بوجه من الوجوه والعوارض والجواب أن الغرض هو أن النفس تدرك ذاتها وتتميز ذاتها بنفسها عند نفسها اذ لا معنى لانكشاف شيء بدون تميزه والاجزاء الاصلية التي هي من الاجسام والاحجام المتقدرة لانكشاف ولا تتميز عند ادراك الانسان نفسه كما عرفت فالمراد بكون الانسان عالما بنفسه بوجه تمتاز به عما عداها هو علمه بذاته الخاصة الحاضرة عند ذاته الغير الغائبة عن نفسها لا علم نفسه بوساطة عارض من عوارضها ولا وجه من وجوهها ثم انه قد ينته على هذا المطلب بأن المزاج والبدن وأجزائه وقواه والجسمية وما يتعلق بها

كلها يتبدل فالزاج قد يصير أحر مما كان وقد يصير أبرد منه وأيضا  
 أرطب وأيدس والبدن وأعضاؤه تنمو وتبدل وقواها تزيد وتنقص والنفس  
 باقية من أول العمر الى آخره بشهادة الضرورة وغير المتبدل غير المتبدل  
 وينقض بالحيوان والنبات لان هذا الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل  
 المحسوس وهو دثما في التبدل بالتحليل والاغتذاء والنشوء والنماء مع أنها  
 تعلم بداهة أن ذاته باقية مادامت حياته وكذا حال الشجر ولعل السرف في ذلك  
 ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده من هيكله مع مشخصات تعجز العقول  
 عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك الم مشخصات لا يتبدل ولا يتغير في مدة  
 حياته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخيصها كالأجزاء الأصلية التي في بدن  
 الانسان فانها لا تتبدل من أول عمره الى آخره الا بعوارض لا مدخل لها  
 في تشخيصه وهذا النقض في غاية الأحكام وقد ينقض بدن الانسان فان  
 من لا يعرف النفس المجردة لزيد يجزم بأنه باق من أول العمر الى آخره  
 مع تبدل بدنه وأجزائه وأعراضه فيجب أن يكون في البدن شيء باق غير  
 متبدل ولا يكفي بقاء مجرد مفارق عند متعلق به كما لا يخفى والحاصل أن  
 التبدل انما هو في الاجراء الفضلية وأعراضها دون الاجزاء الأصلية فلا  
 يلزم كونها مغايرة للنفس وقد ينبه على ذلك بأن الانسان يعلم نفسه علما  
 لا يغفل عنه ثم يعلم بنيته وأجزاءه الأصلية وأجزاءه الفضلية وظواهر بدنه  
 وبواطنه ولا يجد بين علمه بنفسه وبين علمه بأجزائه وبنيته علاقة يحكم بها  
 بان هذين العلمين شيء واحد بل ربما يحكم بانهما علمان متغايران احدهما  
 من عالم الاجسام وثانيهما لا يدري ماهو ومن أي عالم هو ثم اذا لقن ان  
 نفسه التي يشير اليها باننا ليست جسما ولا جسمانية ولا ذات وضع وحيز

ولا قابلية للانقسام لا يستنكف عن الادعاء بذلك ولا يجده منافيا بعلمه  
الاجمالي بنفسه الحاصل له من بدء فطرته وان لقن ان نفسه جسم أو جسماني  
وذو وضع وحيز ممتد طولا وعرضا وعمقا قابل للانقسام عسى ان يستنكف  
ويحيد عن قبول ذلك اذ يجده ممالا مناسبة له بعلمه الفطري بنفسه فاعل هذا  
مما لا ينكره الا مكابر يخلم الانصاف والعدل او متناه في البلادة لم يرزق  
العقل والحق ان الحكم بان النفس الانسانية التي يشير اليها كل احد بانها غير  
قابلة لأن تتجزأ او تنقسم بالذات او بالعرض الى نصف ورابع وثلاث وغير  
ذلك فطري ضروري يجده كل عاقل من نفسه والمجادل في ذلك مكابر  
مقتضى عقله

﴿ المبحث الثالث ﴾ في ان النفس الناطقة مجردة عن المادة وغواشيها وانها  
ليست متحيزة بالذات ولا بالعرض وهذا المبحث وان كان كانه عين ما سبق  
لكن البيان الذي يساق في هذا المبحث نحو آخر غير ما سبق من قبل  
فلذا عقدناه مبحثا على حiale واستدلوا على تحيز النفس بوجوه الاول ان  
النفس الناطقة تعقل البسيط وكل ما يعقل البسيط مجرد فالنفس مجردة اما  
الصغرى فقد يقال في اثباتها انه لا شك في ان النفس تعقل حقيقة ما فان  
كانت بسيطة فقد ثبت المدعي وان كانت مركبة كانت أجزاؤه بسائط  
لوجوب انتهاء المركب الى البسيط والكثرة الى الواحد وتعقل المركب  
والكل يستلزم تعقل الاجزاء لتقدمها على الكل في الوجودين الخارجيين  
والذهني وقد يقال في بيانها ان النفس تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من  
البسائط واما الكبرى فلان عاقل البسيط محل لصورته ومحل صورة البسيط  
يجب ان يكون مجردا فعقل البسيط يجب ان يكون مجردا اما صغرى هذا



القياس فلان التعقل يستلزم حصول صورة المعقول في العاقل فيكون العاقل محلا لصورة المعقول واما كبراه فلان محل صورة البسيط لو لم يكن مجردا كان اما جسما أو جسمانيا لانه حينئذ يكون ذا وضع متحيزا اما بالذات فيكون جسما أو بالعرض فيكون جسمانيا وكل ما كان جسما أو جسمانيا كان منقسما بالضرورة فمحل صورة البسيط لو لم يكن مجردا كان منقسما وكل ما كان منقسما كانت الصورة الحالة فيه منقسمة لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال اذا ما محل في احد جزئيه غير ما محل في الجزء الآخر فيلزم ان تكون صورة البسيط منقسمة واللازم باطل وأورد عليه تارة بمنع الصغرى والقول بانه لا يلزم مما قيل في بيانها أولا الا ان يكون في معقولات النفس واحد فيجوز ان يكون ذلك الواحد منقسما بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان يكون منقسما الى اجزاء متخالفة بالحقائق والالام يكن واحدا فلو كان منقسما بالقوة كان منقسما الى اجزاء متشابهة للكل بالماهية فيحصل كل واحد من تلك الاجزاء في العقل بحصول الكل فيه فتحصل الماهية فيه بحصول كل واحد منها فيه فتعقل الماهية بحصول واحد منها في العقل او تعقل الماهية هو حصولها في العقل ففي حصول الجزء الاول فيه كفاية عن حصول الجزء الآخر في معقولة ماهية الكل فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية وايضا يلغو حصول صورة ذلك الواحد في معقولة الماهية اذ يكفي فيها حصول صورة جزء منه ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا وأنت تعلم ان هذه الاقاويل كلها بمعزل عن المغزى فان غرض المستدل

هو ان النفس قد تعقل البسيط بمعنى مالا يكون له جزء مقدارى فيكون ذلك البسيط حالا فيها فتكون النفس التى هى محلها أيضا غير منقسمة الى أجزاء مقدارية اذ لو انقسمت اليها لزم ان ينقسم ما حل فيه الى الاجزاء المقدارية وقد فرض انه بسيط غير منقسم الى جزء مقدارى والصغرى غير قابلة للمنع اذ لا مجال لتجوير ان يكون كل ما تعقله النفس قابلا للقسم المقدارية فلا يتوجه ان يقال انه لا يلزم مما قيل فى بيان الصغرى الا ان يكون فى معقولات النفس واحد ويجوز ان يكون ذلك الواحد منقسما بالقوة لان ما يقدح فى الصغرى هو تجوير ان يكون كل ما تعقله النفس قابلا للقسم المقدارية وهذا التجوير مما لا يجزأ عليه ذوعقل نعم بيان الصغرى بما ذكر أولا من ان ما تعقله النفس ان كان بسيطا ثبت المطلوب وان كان مركبا وجب ان ينتهى الى البسيط مما لا حاجة اليه اذ يكفى ان يقال انه لا ريب فى ان من معقولات النفس مالا يقبل القسمة المقدارية ولا يتوجه الجواب عن هذا المنع بما أجيب به اذ غاية ما لزم منه ان يكون ذلك الواحد منقسما الى أجزاء ولا يلزم من انقسامه الى أجزاء ان يكون ماديا اذ لم يقم دليل على ان كل مركب ولو من أجزاء عقلية أعنى الجنس والفصل لا بد وان يكون ماديا ولا يجب أيضا ان لا يكون الواحد بالفعل منقسما الى أجزاء متخالفة فان الجنس والفصل متخالفان وينقسم اليهما المؤلف العقلي الواحد بالفعل على ان بيان الخلف بلزوم مادية الصورة العقلية ليس فى محله وكان الواجب بيان الخلف بالزام ان لا تكون الصورة العقلية المفروضة واحدة بالفعل وما أورد على هذا الجواب من تجوير عدم تجرد الصورة العقلية عن جميع الموارد المادية والزام تجردها عن مواد جزئياتها المحسوسة

وعوارضها بمعزل عما فيه الكلام اذ مبنى الدليل على بساطة الصورة العقلية  
ووحدها لا على تجردها وبالجملة فجملة هذه الاقاويل مجازفات صدرت  
من قلة التدبر الا ان يقال ان المستدل أراد بما قال في اثبات الصغرى ان ما تعقله  
النفس ان كان غير منقسم الى الاجزاء المقدارية ثبت المطلوب وان كان  
منقسما اليها كان هناك جزء واحد غير منقسم بالفعل فيكون ذلك الجزء  
بسيطاً غير منقسم معقول للنفس فأورد عليه ان اللازم من ذلك ان يكون  
الجزء المذكور واحداً بالفعل فيجوز ان يكون بالقوة قابلاً للقسمة الى  
الاجزاء المقدارية فلا يازم ان يكون محله وهو النفس غير قابل للقسمة الى  
الاجزاء المقدارية فاجيب عنه بان ذلك الجزء لو كان منقسماً بالقوة الى  
الاجزاء المقدارية فاجزأوه المقدارية اما متخالفة بالحقائق فتكون موجودة  
متغايرة بالفعل فلا يكون ذلك الجزء المفروض منقسماً اليها بالقوة بل  
يكون منقسماً بالفعل هذا خلف واما متشابهة مشابة لكانها بالماهية فتكون  
الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان المقدارين فتكون مادية ويكون  
حصول جزء مقداري في العقل منها كافياً في معقولة الماهية وياغو  
حصول تلك الصورة العقلية واللازمان باطلان لانا اذا رجعنا الى وجدانا  
وأفلسنا لانجد الصورة المعقولة معروضة للزيادة والنقصان المقدارين ولا  
نجدها قابلة للقسمة الى الاجزاء المقدارية ولا نجد لها جزءاً مقدارياً نغني  
غناه في معقولة الماهية ولا يرد على هذا الجواب انه يجوز ان لا تكون  
الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض المادية لان تجرد واحد من  
الصورة العقلية أية صورة عقلية كانت من الزيادة والنقصان المقدارين  
يكفي للمستدل في اقامة الدليل واتمامه ولا حاجة له الى اثبات تجرد كل

صورة معقولة عن جميع العوارض المادية نعم لا حاجة في اثبات الصغرى الى ما ارتكب من التطويل بل يكفي له أن يقال انه لا ريب في أن النفس قد تعقل ما لا يقبل القسمة المقدارية أصلا فقد تحقق أنه لا سبيل الى القدح في الدليل بمنع الصغرى وأورد على الدليل تارة بمنع الكبرى وأولا بمنع كون عاقل البسيط محلا لصورته اما مستندا بأن العلم والتعقل ليس بحصول صورة المعقول في العاقل أو مستندا بأن حصول الصورة في العاقل ليس عبارة عن حاولها فيه وسيأتي الكلام في ذلك عن قريب مفصلا وثانيا بأنا لانسلم أن محل صورة البسيط لو لم يكن مجردا كان جسما أو جسمانيا منقسما لجواز أن يكون جوهر فردا كما هو مذهب ابن الراوندي وأنت تعلم فساد هذا المنع وبطلانه وثالثا بأنا لانسلم أن محل صورة البسيط لو كان جسما أو جسمانيا كان منقسما لجواز أن تكون النفس جسما مركبا من الجواهر الافراد ويكون محل صورة البسيط منه جزءا منه غير منقسم أعني جوهر فردا أو عرضا فيه غير منقسم كالنقطة وهذا المنع أيضا صريح البطلان ورا دما بأنا لانسلم أن انقسام المحل يوجب انقسام الحال فان النقطة حالة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم ولا يلزم هناك من انقسام المحل انقسام الحال والجواب أن حلول الاطراف في محالها حلول طرياني لا يستلزم أن ينقسم ما يحل بهذا الحل في محل بانقسام محله وحلول الصور المعقولة في النفس ليس طريانيا وخامسا بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مستندا بأن الاضافة كالأبوة وكذا الوحدة والوجود حالة في الجسم ولا تنقسم بانقسامه وأجيب بالفرق بين حلول شيء في محل منقسم من حيث ذاته بما هي التي يلزمها الاقسام فيلزم من انقسام المحل انقسام ما حل فيه

بهذا النحو وبين حلول شيء في محل منقسم لامن حيث ذاته المنقسمة بل  
من حيثية أخرى فان المنقسم سواء كان منقسما بالذات أو منقسما بالعرض  
لا يلزم أن يكون منقسما بجميع الحثيات والاعتبارات فلا يلزم في هذا  
النحو من الحلول من انقسام المحل انقسام ماحل فيه وحلول الاضافات  
في محالها انما هو لقياسها الى مضايقاتها لا في ذواتها من حيث هي هي فهو  
من النحو الثاني بخلاف حلول المعقولات في النفس فانها حالة فيها من حيث  
ذاتها من حيث هي هي وأما الوحدة والوجود وأمثالهما فهي مجردة في  
المجردات ومادية في الماديات فهي تنقسم بانقسام محالها بخلاف المعقولات  
الحالة في النفس فانها غير قابلة للانقسام أصلا وسادسا بآنا لانسلم  
انه يلزم من انقسام صورة البسيط الحالة في النفس انقسام البسيط اذ لا يجب  
ان تكون صورة الشيء مطابقة له في البساطة والتركيب فيجوز ان يكون  
للبسيط صورتان عقليتان أو أكثر وهذا المنع في غاية السقوط اذ من  
المحال انقسام صورة البسيط أي ما ليس له جزء مقداري الى الاجزاء المقدارية  
ولا كلام في جواز انحلالها الى أجزاء غير مقدارية وسابعا بآنا لانسلم ان  
البسيط لا يكون قابلا للانقسام لجواز ان يكون بسيطا بالفعل منقسما بالقوة  
وهذا المنع في غاية السخافة اذ المعنى بالبسيط ما لا يقبل القسمة المقدارية  
فلا يمكن ان يكون منقسما بالقوة الى الاجزاء المقدارية وثامنا بآنا لانسلم  
مطابقة صورة البسيط له في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود  
الخارجي لامن لوازم الماهية حتى يلزم من تطابقهما في الماهية تطابقهما في  
الانقسام وعدمه وهذا المنع أيضا في غاية السخافة اذ لا ريب في ان من  
الصور المعقولة ما لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية سواء كانت مطابقة



لدى الصور بالماهية أولا وسواء كانت مطابقة له في عدم قبول الانقسام أولا  
وسواء كان الانقسام من لوازم الوجود الخارجى أو لوازم الماهية فان عدم  
قبول صورة معقولة أية صورة كانت للانقسام المقداري يكفي للمستدل ولا  
حاجة الى هذه الزيادات الملقاة وتاسعا باننا لانسلم ان كل مادي منقسم فان  
النقطة مادي غير منقسم فيجوز ان تكون النفس كذلك وهذا أيضا في غاية  
السخافة فانه تجوز لكون النفس جوهرًا فردًا وأورد على الدليل أيضا بانه  
مقلوب عليهم بان يقال النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم  
اما الصغرى فلان النفس تعقل الماهيات المركبة التي هي منقسمة وانقسام الحال  
يستلزم انقسام المحل واما الكبرى فظاهرة والجواب ان انقسام الحال الى  
الاجزاء المقدارية يستلزم انقسام المحل الى الاجزاء المقدارية والماهيات المركبة  
التي تعقلها النفس ليست منقسمة الى الاجزاء المقدارية وانما هي منقسمة  
الى اجزاء الماهية وانقسام الحال الى الاجزاء الغير المقدارية لا يستلزم  
انقسام المحل الى الاجزاء الغير المقدارية وبالعكس ولعلك قد دريت بما  
وعيت أن الدليل انما يتوجه عليه المنع الاول من المنوع الموردة على الكبرى  
أو أن المنوع الآخر ساقطة سخيفة فليُنظر في حال المنع الاول فان استند  
بأن التعقل ليس بحصول صورة المعقول في العاقل وانه اضافة بين العاقل  
والمعقول فجوابه انه قد تحقق في موضعه بالبرهان انه لا بد في التعقل من  
حصول صورة المعقول في العاقل وأنه ليس عبارة عن مجرد اضافة بين  
العاقل والمعقول وان استند بأن حصول صورة المعقول في العاقل ليس  
عبارة عن الحلول فسيأتي الكلام في ذلك ان شاء الله العزيز عن قريب وأظنك  
قد تفطنت بما تلونا عليك ان ما قرر به بعضهم هذا الدليل من أن النفس

تعقل الوجود وهو بسيط وكل ما تعقله مجرد لا يرد عليه منع بساطة الوجود بتجويز أن يكون له أجزاء عقلية لأن المراد ببساطته أنه ليس له أجزاء مقدارية ولا يجوز عاقل أن يكون له أجزاء مقدارية وأما منع الكبرى بالوجوه المذكورة فقد عرفت حاله الدليل الثاني على تجرد النفس أنها تعقل الكليات المجردة عن المادة وعوارضها فتكون الصور الكلية حالة فيها فيجب أن تكون النفس التي هي محلها مجردة والالم تكن الصور الكلية الحالة فيها مجردة وأورد عليه أولا بأنا لا نسلم أن تعقل النفس الكليات يستلزم حصول صورها فيها فإن التعقل إضافة بين العاقل والمعقول والجواب أنه قد ثبت أن التعقل لا بد فيه من حصول صورة المعقول في العاقل وإن كونه مجرد إضافة باطل وثانيا بأنه يجوز أن يكون التعقل بأن ترسم الصور الكلية في مجرد غير النفس فتلاحظها النفس من هناك كما أنها تلاحظ صور الجزئيات المادية المرتسمة في الحواس من دون ارتسامها فيها والجواب أنه قد تحقق في محله أنه لا بد من حصول صور الكليات في النفس على أن القول بأن النفس تلاحظ الصور الكلية المرتسمة في مجرد غير النفس إنما يستقيم على تقدير تجرد النفس فإن المادى يغيب نفسه عن نفسه ولا حضور لذاته عند ذاته فضلا عن أن يحضر عنده مجرد أو ما يرسم في مجرد وسيرد عليك تحقيق القول في ذلك في العلم الأعلى أن شاء الله تعالى (وثالثا) بأنا لا نسلم أن النفس لو لم تكن مجردة لم تكن الصور الكلية الحالة فيها مجردة لجواز أن لا يكون حلولها فيها سريانيا فلا نسلم أن الحال فيما له وضع ومقدار وشكل معين يكون كذلك والجواب أن المحل إذا كان ماديا ذا وضع كان ما حل فيه ماديا ذا وضع بالعرض وإن

أسند المنع بحاول الاضافات ونحوها فأنت قد عرفت جوابه في جواب  
 المنع الخامس على كبرى الدليل الاول ورابعا بأن الكلى وان كان مجردا  
 عن العوارض المادية كالوضع المعين والمقدار المعين والشكل المعين والالم  
 يصلح للمطابقة للكثيرين المختلفين بالاضاع والاشكال والمقادير لكن  
 يجوز أن تكون صورته الحالة في النفس مقرونة بالعوارض المادية كوضع  
 خاص ومقدار محدود وشكل معين ولا يلزم من ذلك أن لا تكون تلك  
 الصورة مطابقة لما له تلك الصورة اذ يجوز أن تطابق الصورة ماله الصورة  
 مع تخالفهما في الصغر والكبر كصورة الفرس المنقوشة على النص وصورة  
 السماء المنطبعة في الحس المشترك وهذا المنع أيضا في غاية السقوط لان  
 صورة الكلى المعقولة للنفس لو كانت مقرونة بالعوارض المادية كوضع  
 خاص ومقدار محدود وشكل معين لكانت النفس تدركها بما هي كذلك  
 كما أن النفس تدرك صورة الجزئي المادى المرتسمة في الحواس المقرونة  
 بهذه العوارض بما هي مقرونة بها فلا يكون الكلى مدركا والواقع خلاف  
 ذلك كما لا يخفى على من راجع الى وجدانه على ان من الكليات ماهي  
 فرضية ليس لها أفراد موجودة فلا يتصور كون صور تلك الكليات  
 مقرونة بالعوارض المادية أصلا وان كانت الكليات ذوات أفراد موجودة  
 في الخارج فلا يمكن أن تكون صور تلك الكليات المعقولة للنفس مقرونة  
 بوضع خاص ومقدار متقدر وشكل معين وغيرها من العوارض المادية  
 والالم تكن مطابقة الا لشخص من أفرادها يكون ذلك الشخص  
 مقرونا بعوارض مادية مناسبة للعوارض المادية المقترنة بتلك الصور ولا  
 تكون مطابقة لسائر أفرادها فلا تكون تلك الصور صور الكليات

وصورة الفرس المنقوشة على الفص لا تكون مطابقة لكل فرد من أفراد  
 الماهية الفرسية بخلاف الصورة الكلية فإنها لا بد وأن تكون مطابقة  
 لكل فرد من أفرادها وكذا صورة السماء المنطبعة في الحس المشترك فإنها  
 لا تصلح للمطابقة للكثيرين واختلاف الصورة المنقوشة على الفص أو  
 المنطبعة في الحس المشترك وماله تلك الصورة بالصغر والكبر يمنع مطابقة  
 الصورة لماله الصورة لأن ما لا بد منه للمطابقة هو أن تكون تلك الصورة  
 مقرونة بعوارض مناسبة لعوارض مقترنة بماله الصورة وإن اختلفت الصورة  
 وماله الصورة بالكبر والصغر كما نرى في مطابقة التمثال المحاكى لشخص  
 فانا كلما شاهدنا في التمثال عوارض مناسبة لعوارض ذلك الشخص  
 حكمنا بأن هذا التمثال مطابق له وإن لم نجد في ذلك التمثال عوارض  
 مناسبة لعوارض ذلك الشخص حكمنا بأنه ليس مطابقا سواء كان التمثال  
 مخالفا له بالصغر والكبر أولا وهذا ظاهر جدا وخامسا بأننا سلمنا أن  
 التعقل يكون بحصول صورة المعقول في العاقل لكن لا نسلم أن حصول  
 صورة المعقول في العاقل عبارة عن حلولها فيه وقيامها به بل يجوز أن  
 يكون حصول الصورة في العاقل من قبيل حصول الشيء في المكان أو  
 الزمان من دون حلول فيه كما ذهب إليه العلامة القوشجي أو تكون  
 النفس مبدعة للصور العقلية وتكون الصور العقلية قائمة بأنفسها في عالم  
 آخر لا حالة في النفس كما ابتدعه بعض المتأخرين فلا يتم هذا الدليل ولا  
 الدليل الأول لا بتناهما على أن صور البسائط وصور الكليات نائمة بالنفس  
 حالة فيها وإن النفس محلها وهذا المنع أيضا سافط لانا قد أبطنا في كتبنا  
 هذين الاحتمالين وحققنا أن حصول الصورة في العقل عبارة عن حلولها

فيه بوجوه منها أن حصول الصورة في العقل لو لم يكن عبارة عن حلولها فيه ولم تكن الصور الحاصلة في النفس حالة فيها قائمة بها بل كانت قائمة بأنفسها لزم أن تكون صور الاعراض كصورة الحرارة والبرودة والاستقامة والانحناء عند حصولها في العقل قائمة بأنفسها فيلزم أن تكون تلك الصورة جواهر وهو بين الاستحالة فلا محيد من ارتكاب القول بحلولها في العقل والفطرة السليمة لا تفرق بين حصول صور الاعراض في العقل وبين حصول صور الجواهر فيه فلا محيد عن القول بحلول صور الجواهر في العقل ومنها أن صور الجواهر الحاصلة في العقل إما أن تكون هي الجواهر الشخصية الموجودة في الخارج باعيانها من دون تغاير شخصي أصلاً فهذا ظاهر البطلان إذ من الضروريات الأولية أن الواحد الشخصي لا يمكن تعدد انحاء وجوده ومع ذلك فإن الصور الجوهرية الحاصلة في النفس مجردة عن العوارض المادية بالكلية والجواهر الشخصية الموجودة في الخارج مقرونة بها والصور الحاصلة في النفس صالحة للمطابقة للكثيرين وتلك الجواهر غير صالحة لها فكيف لا يكون بينهما تغاير شخصي وإما أن تكون مغايرة للجواهر الشخصية الموجودة في الخارج وتكون أمثالا لها متحدة معها بحسب الماهية فإما أن تكون أعراضاً قائمة بالنفس بالفعل وإن كانت بحسب ماهياتها جواهر كما هو المشهور فتكون حالة في النفس قائمة بها فيبطل انكار حلول الصور في النفس أو تكون حين حصولها في النفس قائمة بذواتها لا في محل فإما أن تكون قديمة وهذا باطل إما أولاً فلاحدوث للممكنات مطلقاً وإما ثانياً فلان النفس حادثة كما سيأتي أن شاء الله تعالى عن قريب فكيف يتصور قدم الصور الحاصلة فيها سيما عند من يظن أن النفس مبدعة لها أو تكون حادثة فيلزم حدوث جواهر لا تكاد تنتهي



بلا سبق مادة وهو محال عندهم كما ستعرف ان شاء الله تعالى في العلم  
الالهي ومنها ان النفس تلاحظ الماهية الكلية التي افرادها تكون مادية  
من حيث هي هي مع عزل الالحظ عن جميع العوارض المادية فاما ان تكون  
الماهية الملحوظة بهذا الالحاظ موجودة في النفس بلا حلول فيها قائمة بذاتها  
مجردة عن جميع العوارض المشخصة فيلزم وجود الماهية المجردة وهو محال  
او تكون موجودة في النفس بلا حلول فيها قائمة بذاتها مخلوطة بعوارض  
غير مادية فيكون ذلك قولاً بما ذهب اليه بعض الاقدمين من انه يوجد  
لكل نوع مادي فرد مادي متغير وفرد مجرد لا يتغير ولا يتبدل فيبطل بما  
أبطل به ذلك القول في مظانه ومنها ان حقيقة مقولة الجوهر اذا حصت  
في النفس فاما ان تكون حالة في النفس عرضاً فيها فيبطل انكار حلول الصورة  
في النفس او تكون قائمة بذاتها غير حالة في شيء فاما ان تكون متشخصة بتشخص  
فيلزم ان يصير الجنس العالي شخصاً من دون ان يتقوم ويتنوع بفصل وهو صريح  
البطلان وخلاف المقرر عندهم أولاً تكون متشخصة اصلاً فيلزم وجود  
الجنس العالي بدون التشخص مع ان الوجود والتشخص متساوقان ومنها ان  
النفس اذا تعمقت ماهية الجوهر المجرد فاما ان تكون ماهية الجوهر المجرد  
الحاصلة في النفس حالة فيها فيبطل انكار حلول الصورة في النفس او تكون قائمة  
بذاتها لا حالة في النفس فيكون لماهية النفس المجرد فردان فائمان بذاتهما احدهما  
الموجود في الخارج واثانيهما الحاصل في النفس بل افراد كثيرة قائمة بذاتها حاصلة  
في النفوس الكثيرة مع انه قد تحقق عندهم ان ماهية الجوهر المجرد تنحصر  
في فرد واحد وانها يتمتع تعدد افرادها وهذا الوجه الاخير ماخوذ من  
كلام الشيخ في فصل العلم من الآيات الشفاء ولعل لا بطلان هذين المذهبين

وجوها أخر وفيما علمناك كفاية فقد تحقق ان الصورة المعقولة للنفس حالة فيها وهي مجردة عن المادة وعوارضها غير قابلة للقسمة المقدارية فيكون محلها أعنى النفس مجردا غير قابل للقسمة المقدارية لأنها لو كانت مادية كان ما حل فيها ماديا ولو كانت قابلة للقسمة المقدارية كان ما حل فيها قابلا لها واللازم أعنى كون الصور الكلية المجردة الغير القابلة للقسمة المقدارية مادية قابلة للقسمة المقدارية باطل فالملزوم مثله فثبت مجرد النفس واستبان تمام الدليلين وتحقق أن صور الجزئيات المادية لا اقترانها بالعوارض المادية لا ترسم في ذات النفس بل في آلاتها (الدليل الثالث) أن النفس لو لم تكن مجردة بل منطبعة في جسم كانت تابعة للجسم في الضعف والكمال واللازم باطل فان الانسان بعد الأربعين أعنى في سن الانحطاط تزداد قوته العاقلة في التعقل وتأخذ آلاته البدنية في الضعف والانحطاط فازدياد التعقل عند انتقاص القوى البدنية يدل على أن التعقل بقوة مجردة لا بآلة بدنية وائترض عليه أولا بالمعارضة بأن الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يكون خرفا فينتقص بل يبطل تعقله لضعف الآلات البدنية واختلالها فتكون القوة العاقلة جسمانية ويجاب بأن ما يعرض للشيخ الهرم من الخرافة ليس لضعف قوة العاقلة لضعف البدن بل لاستغراق القوة العاقلة في تدبير البدن المشرف تركيبه على الانحلال المشفى على حفرة السقوط والاضمحلال فهذا الاستغراق مانع عن التوجه الى المعقولات فاختلال التعقل عند اختلال الآلات البدنية لا يدل على كون القوة العاقلة جسمانية وازدياد التعقل عند انتقاص القوى البدنية يدل على أن التعقل ليس بآلة جسمانية وثانيا بأنه يجوز أن تضعف القوة العاقلة بضعف البدن

ويكون ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عندها وبسبب  
 التمرن والاعتياد فان جودة القوة الفاعلية في الجسمانيات أيضا يكون  
 بسبب التمرن والتعود والمزاولة فان المشايخ المتمرنين المدمنين على  
 فعل من الافعال الجسمانية يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء  
 الذين لم يمارسوا ولم يتمرنوا وفي آخر سن الشيخوخة يستولى الضعف  
 على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبق للتمرن والاعتياد أثر  
 يعتمد به فتعرض الخرافة وثالثا بأنه من الجائز أن يكون المزاج الحاصل في  
 سن الكهولة أوفق للقوة العاقلة من سائر الاصلجة ويكون هذا هو السبب  
 في ازدياد التعقل في سن الكهولة ولعل الوجه في ذلك ان في الصبا ضعفا  
 يشغل النفس باهتمام تربية البدن عن التوجه الى المعقولات وفي الشباب  
 نوازع شهوانية تعوقها عن التعقل وفي الهرم ضعفا لا يتلافى وسقما لا يعافى  
 فسن الكهولة هو المتمين للترقي والازدياد في التعقل (الدليل الرابع) أن  
 القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها  
 سيما الافاعيل القوية الشاقة بشهادة التجربة والقياس أما التجربة فظاهرة  
 بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد  
 النظر والتحديد في قرص الشمس لا تدرك النور الضعيف والسامعة بعد  
 سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة  
 القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة واللامسة بعد لمس الحر الشديد لا تحس  
 بالحر الضعيف والذائقة بعد ذوق المرارة الشديدة لا تحس بالمرارة الضعيفة  
 فالقوة الجسمانية تفتر بالوهن والكلال بل تبطل بالاضمحلال عند تكرار  
 الافعال وأما القياس فلأن صدور أفاعيل القوى الجسمانية عنها إنما يكون

بانفعال موضوعاتها الحاملة لها عن مدركاتها كانفعال محل الباصرة عن المبصرات  
وموضوعاتها مركبة من العناصر المختلفة الطبائع وطبائع العناصر تقاوم  
مايفعل ويؤثر فيها والتقاوم يورث الوهن في المتقاومين فلا محالة يعرض  
الوهن والكلال لتلك القوى بتكرار الأفعال بخلاف القوة العاقلة فانها  
قد تقوى بتوارد الافكار على زيادة التعمق والادراك فتكرار أفعالها  
لا يؤدي الى وهنها وكلالها فليست القوة العاقلة قوة جسمانية فتتحقق أنها  
مجردة وهو المطلوب وأورد عليه بأنه يجوز أن تكون القوى الجسمانية  
التي يعرض لها الكلال بتكرار الافعال مخالفة بالحقيقة للقوة العاقلة مع  
كونها أيضا جسمانية ويجوز أن يكون عروض الوهن والكلال بتكرار  
الافعال من خواص تلك القوى دون هذه ويجوز أن لا يكون صدر أفعال  
القوة العاقلة مع كونها جسمانية عنها بانفعال موضوعها وان تكون القوة  
العاقلة مع كونها جسمانية متعلقة بعضو لا يعرضه الاختلال أو يتراخي  
اختلاله (الخامس) ان ادراكات القوى الجسمانية انما تصدر عنها اذا تحققت  
علاقة وضعية بين حواملها وبين مدركاتها بخلاف القوة العاقلة فانها تدرك  
ماهو مقدس عن العلاقة الوضعية كالمجردات فلا تكون جسمانية ولعل  
المناظر المكابر يمنع الكلية القائلة بأن كل قوة جسمانية انما تدرك ماله  
علاقة وضعية بالنسبة الى حاملها (السادس) ان القوى الجسمانية لا تنتقل  
بالحركة الفكرية من ادراك الى آخر ولا يؤدي ادراك من ادراكاتها  
الى ادراك آخر بالاعداد فلا يكتسب ادراك جسماني بادراك جسماني  
بخلاف القوة العاقلة فانها تنتقل بالحركة الفكرية من ادراك الى ادراك  
وتكتسب علما من علم فهي ليست جسمانية

ولعل الخضم يمنع النكابة (السابع) ان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها  
ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فانها لا تدرك ذواتها ولا آلاتها ولا  
ادراكاتها بالضرورة فالنفس ليست قوة جسمانية ولعل الخضم لا يسلم  
النكابة (الثامن) انه لو كانت النفس جوهرًا ساريًا في جسم أو عرضًا حالًا فيه  
لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن أو بعض أعضائه  
كالقلب والدماع دائمًا أو غير واقع أصلاً واللازم باطل لان البدن وأعضائه  
تعقل تارة ولا تعقل أخرى بشهادة الوجدان اما الملازمة فلانه اما ان يكفي  
في تعقل النفس لذلك الجسم حضوره بنفسه عندها أولاً يكفي بل يحتاج  
تعقلها اياه الى تمثيل صورته عندها كما في تعقلها لسائر الاشياء الغائبة عنها فلي  
الاول يكون ادراكها لذلك الجسم دائماً كادراكها لنفسها وصفاتها الحاضرة  
عندها وعلى الثاني يكون ادراكها لذلك الجسم بحصول صورته لها واذ المفروض  
ان النفس حاصلة في ذلك الجسم يلزم من حصول صورته فيها حصول تلك  
الصورة في ذلك الجسم فيلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد  
أعني الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم والصورة الحاصلة منه في النفس  
الحاصلة في ذلك الجسم واللازم محال لان ذلك اجتماع المثلين في محل واحد  
وهذا الوجه في غاية السخافة أما أولاً فلانه يجوز ان لا يكفي حضور ذلك  
الجسم بنفسه عند النفس في تعقلها اياه ولا يتوقف أيضاً على حصول صورته  
في النفس بل على شرط آخر كتوجه النفس واما ثانياً فلانه لا تماثل بين  
الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم والصورة الحاصلة منه في النفس لان  
الاولى موجودة بوجود أصلي والثانية بوجود ظلي ولو سلم تماثلهما فلا ضير  
في اجتماعهما اذا الممتنع من اجتماع المثلين ما يرتفع فيه الامتياز بينهما وههنا



باق لحلول الاول في المادة بلا واسطة والثانية فيها بواسطة وكون الاول ناعمة للمادة والثانية ناعمة لما حل فيها والاولى موجودة أصلية والثانية موجودة ظلية واما ثالثا فلانه لو تم هذا الدليل لزم ان تكون النفس اما عالمة بصفاتها دائما أو غير عالمة بشيء منها لانه اما ان يكفي لعلم النفس بها حضورها بنفسها عندها فيلزم الاول أولا يكفي بل يحتاج تعقلها اياها الى تمثيل صورها فيها فيلزم من حصول صورها فيها اجتماع المثاليين واللازم باطل فأذن النفس تدرك صفاتها لا دائما وما يجاب به عن هذا من ان النفس تدرك صفاتها الحقيقية دائما فلا يتخلف فيها الحكم ولا تدرك صفاتها التي تلزمها بالقياس الى شيء آخر كصفاتها السلبية والاختيارية لتوقفها على شرط المقايسة وعدم كفاية حضورها عندها في العلم بها ليس بشيء اذ لا بدوم على النفس بكثير من صفاتها الحقيقية أيضا وأيضا تجوز توقف العلم على شرط آخر قاذح في أصل الدليل كما عرفت وأيضا لا ريب في ان النفس لا يعلم كنه صفاتها الحقيقية وحقائقها الا بارتسام صورها فيها فللناقض ان يقول اما ان يكفي حضور صفاتها بنفسها عندها في انكشاف حقائقها لها فيلزم دوام علم النفس بحقائق صفاتها الحقيقية مع ان اللازم باطل قطعا اذ العلم بحقائقها انما يحصل للنفس بعد انظار غائرة أولا يكفي بل يجب في انكشافها عند النفس ارتسام صورها فيها فيلزم اجتماع تلك الصور التي هي أفراد لتلك الحقائق وأمثال لتلك الصفات مع تلك الصفات في النفس فيلزم اجتماع المثاليين فان اعتذر بتمايز المثاليين لكون أحدهما موجودا أصليا والآخر موجودا ظليا وعدم امتناع اجتماع المثاليين المتمايزين اعتذر بمثله فيما نحن فيه واما رابعا فلأن الدليل منقوض بنفوس الحيوانات المعجز فانها لو لم تكن مجردة فاما أن يكفي

في علم تلك النفوس بأجسامها حضور تلك الاجسام بانفسها عند تلك  
 الاجسام بانفسها عند تلك النفوس فتكون تلك النفوس عالمة بها دائماً  
 ولا يتجاسر على التزامه أولاً يكفي بل يحتاج في ادراكها الى ارتسام  
 صور تلك النفوس فيلزم اجتماع المثاليين فان اعتذر بأن تلك النفوس غير حالة  
 في تلك الاجسام حتى يلزم من حلول صور تلك الاجسام في تلك النفوس  
 حلول تلك الصور في مواد تلك الاجسام مع حلول الصور المستمرة التي هي  
 أمثال تلك الصور في تلك المواد بل تلك النفوس أجسام لطيفة مداخلية في  
 أجزاء أبدان الحيوان اعتذر بمثل ذلك فيما نحن فيه واما خامساً فلأن محل الصورة  
 المستمرة للجسم هو مادة ذلك الجسم ومحل الصورة المرتسمة في النفس هو ذات  
 النفس الحالية في نفس ذلك الجسم فلا يلزم اجتماع المثاليين في محل واحد  
 المبحث الرابع في أن النفس الناطقة هل هي حادثة أو قديمة اختلاف  
 فيه فذهب القدماء الى أنها قديمة وذهب ارسطو وأتباعه الى أنها حادثة بحدوث  
 البدن وذهب المتكلمون أيضاً الى حدوثها لكنهم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم  
 بحدوثها قبل حدوث البدن وبعضهم بحدوثها بعد حدوثه استدلل القائلون بقديمها  
 تارة بأنها لو كانت حادثة كانت مسبوقة بالمادة كما تحقق في الفلسفة الأولى من  
 أن كل حادث مسبوق بالمادة فلا تكون مجردة مع انها قد ثبت تجردها  
 والجواب انها حادثة مسبوقة بالمادة التي هي متعلقة بها تعلق التدبير والتصرف  
 ولا يلزم من ذلك ان لا تكون مجردة في نفسها وما تحقق في الفلسفة الأولى  
 انما هو مسبوقية كل حادث بمادة هي جزؤه أو محل محتاج اليه أو موضوع له  
 أو متعلق له نحو تعلق وتارة بأنها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل  
 لما سيأتي وجه الزوم ان كل حادث فاسد قابل للمعدم ولو لم يكن قابلاً للمعدم لم

يكن حادثاً لو كانت النفس حادثاً كانت قابلة للعدم فلا تكون أبدية والجواب  
أن كون كل حادث قابلاً لمطلق العدم مسلم وكونه قابلاً للعدم الطاريء غير  
ضروري فلا يلزم من حدوثها قبوها للعدم الطاريء حتى لا تكون أبدية  
وتارة بأنها لو كانت حادثاً بحدوث البدن كانت النفوس غير متناهية لعدم  
تناهي الأبدان وحدوث نفس مع كل بدن واللازم باطل لجريان براهين  
ابطال التسلسل في النفوس الغير المتناهية الباقية محتمة بعد خراب الأبدان  
والجواب من عند المتكلمين منع لا تنهي الأبدان لحدوث العالم وانقطاع  
التوالد والتناسل بانقطاع الدنيا ومن عند مجوزي التناسخ منع استلزام  
لا تنهي الأبدان لا تنهي النفوس ومن عند المشائية منع جريان براهين  
ابطال التسلسل في النفوس الغير المتناهية لعدم ترتبها واشتراط الترتب  
لجريان البراهين والجواب هو الأول وأما الثاني فبني على تجويز باطل وأما  
الثالث فلا مساغ له أما أولاً فلترتب النفوس بترتب أزمنة حدوثها وسبق  
بعضها على بعض لكون بعضها علة معدة لحدوث البعض واجتماع جميع  
النفوس المترتبة في وعاء الدهر وأما ثانياً فلكونها معروضة الأعداد المترتبة  
وقد حققنا في غير هذا الكتاب أن برهان التطبيق وغيره من البراهين  
ناهضة على ابطال لا تنهي الجردات أيضاً نفوساً كانت أو غيرها واستدل  
أصحاب ارسطو بأن النفوس الناطقة لو كانت قديمة فاما أن تكون قبل حدوث  
الأبدان واحدة أو كثيرة وعلى الأول فاما أن تتكرر عند التعلق بالأبدان أولاً  
والثاني بديهي البطلان لأن أفراد الانسان متكررة متعددة متصفة بصفات  
نفسانية متضادة كالعلم والجهل والشجاعة واللين والسخاء والبخل ومن  
المحال اتصاف نفس واحدة بالمتضادات والأول أيضاً باطل ضرورة استحالة

انقسام المجرد الى الاجزاء والابماض وعلى الثاني لا بد وان يمتاز كل من  
النفوس عن الاخرى اذ لا معنى للتكثير والتعدد بدون التمايز فامتياز كل  
واحدة عن الاخرى اما بالماهية اولو زامها وهو محال لان النفوس الانسانية  
متحدة بالماهية على ما سيأتي فتكون كلها متفقة في الماهية ولو ازامها فلا تكون  
الماهية ولو ازامها ما به الامتياز بينها أو بعوارضها وهو أيضا باطل اذ عروض  
العوارض انما يكون لاجل المادة والنفس مجردة لا مادة لها قبل حدوث  
البدن فتحقق امتناع وجود النفس قبل البدن فلا تكون قديمة بل حادثة بمحدثه  
وهو المطلوب واعتراض عليه بوجوه الاول اننا نختار انها كانت واحدة قبل  
حدوث الابدان ثم تكثرت ولا نسلم ان كل واحد قابل للانقسام مادي وان  
انقسام المجرد مستحيل وهذا الاعتراض في غاية السقوط لان تكثر الواحد  
الشخصي وانقسامه انما يتصور الى الاجزاء المقدارية والخصص المتقدرة لا الى  
الافراد والالم يكن ما قدر انقسامه واحدا شخصا ولا الى أجزاء الماهية والا  
لم يكن ذلك الواحد المفروض متعددا فلو كانت النفس في الازل واحدة شخصية  
وتكثرت بعد حدوث الابدان انقسمت بأن تعلقت قطعة وحصّة منها ببدن  
وقطعة وحصّة أخرى منها ببدن آخر وهكذا فلا يمكن ذلك الا بان تكون  
تلك النفس الواحدة الشخصية قابلة للانقسام الى قطع وخصص متقدرة  
بان يكون فرد منها متعلقا ببدن وفرد آخر منها متعلقا ببدن آخر وهكذا اذ  
لا نتصور الافراد للواحد الشخصي أو بان يكون بعض أجزاء ماهيتها متعلقا  
ببدن والبعض الآخر منها متعلقا ببدن آخر وهكذا على هذا التقدير لا يكون  
المتعلق بالبدن هي النفس بل اما جنسها او فصلها مثلا وهذا باطل يظهر  
بطلانه بأدنى تأمل فلا محيد على هذا التقدير من لزوم كون النفس مادية قابلة

الانقسام الى أبعاض متقدرة الثاني اناختار أن النفوس كانت متكثرة قبل  
الابدان لكن لا نسلم انه لا بد على هذا التقدير من مميز لكل منها عن الآخر  
حتى يلزم أن يكون هو أغنى المميز عارضاً من العوارض ويكون عروضة  
لاجل المادة لم لا يجوز أن يكون تشخص كل منها وامتيازه عما عداه بنفسه  
على ما ذهب اليه المحققون في مبحث التشخص وهذا الاعتراض عويص  
وتحقيق الامر فيه موكل الى الفلاسفة الاولى الثالث اناختار تعددها  
قبل الابدان لاجل فواعلها الخارجة عنها ولا نسلم تساوى نسبة الخارج اليها  
جميعاً وهذا الاعتراض يرجع بالتأمل الى الثاني وما أجيب به عنه من أن  
النفوس غير متناهية ومبادئها أغنى العقول الفعالة وجهات تأثيراتها متناهية  
فكيف يستند تعددها الى فواعلها في غاية السقوط لان من ذهب الى لا  
تناهى النفوس كالمشائية لا محيد له من القول بلا تناهي فواعلها ضرورة  
امتناع صدور الكثير عن الواحد على رأيه والتحقيق أن إبطال هذا الشق  
مبنى على أصل من أصول المشائية هو أن الكثرة الشخصية في نوع واحد  
انما تكون اذا كان ذلك النوع ذامادة قابلة لشخصات متعددة اما اذا لم  
يكن كذلك كان ذلك النوع منحصراً في شخص واحد فان تم ذلك الاصل  
تم الكلام في إبطال هذا الشق والاسقط وما قيل من انه ان أريد بالمادة  
الهيولى الجسمانية فلا نسلم أن كل نوع متكثر الافراد لا بد وأن يكون ذا  
مادة بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم الى تعدد أفراد كثير من أنواع  
الاعراض الحالة في الجردات كالعلوم مع انها ليست ذوات مادة بمعنى الهيولى  
الجسمانية وان أريد بها المحل الشامل للجسمانيات وغيرها فسلم لكن لا يلزم  
منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة في امور مجردة متشخصة



بتلك الحال ساقط لان المراد هو الثاني وتجويز كون النفوس الناطقة حالة في محال باطل ضرورة انها قائمة بذواتها والا لم تكن عالمة بذواتها على ما تحقق في مقامه واعتراض الامام على ذلك الاصل بان تكثر أفراد النوع لو كان لاجل تكثر المادة والمحل لكان تكثر المحل لاجل تكثر محال آخر وتكثرها لاجل تكثر محال آخر فيتسلسل وأجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثير يحتاج في التكثير الى شيء يقبل التأثير لذاته وهو المادة وما الذي يقبل التكثير بالذات وهو المادة فلا يحتاج الى قابل لتكثيره والظاهر ان الاعتراض والجواب كلاهما غير متوجبه وغير موجه اما الاعتراض فلان حاصل ذلك الاصل ان النوع اذا لم يكن ماديا لم يمكن ان تعدد انحاء وجوده اذ تعدد انحاء وجود نوع واحد انما يكون لاجل مواد ومحال قابلية لصور ذلك النوع أولا لجل اختلاف استعدادات اداة واحدة قابلية لذلك كتعدد أفراد الصورة الجرمية المتحققة في الافلاك لاجل تعدد هيولات الافلاك وكتعداد أفراد الصورة الجرمية المتحققة في العناصر لاجل اختلاف استعدادات هيولاتها وكتعدد أفراد نوع عرضي لاجل تعدد موضوعاتها واما اذا لم يكن لذلك النوع محل ومادة فلا يكون ذلك النوع متوزعا في الافراد اذ تشخصاتها وتعييناتها انما تكون لاجل عوارض مفارقة لا بد لها من مادة قابلة حاملة لها فيكون ذلك النوع ماديا هذا خلف ولا تعرض في هذا الاصل لمورد الاعتراض وهو أن تكثر أفراد النوع لاجل تكثر المادة حتى يتوجه عليه ان تكثر المادة حينئذ يكون لاجل تكثر مادة أخرى ويتسلسل وأما الجواب فلان تكثر المادة بنفسها غير معقول وهيولات الافلاك وان كانت متكررة بالعدد فليست افراد نوع واحد بل كل منها

نوع منحصري في فرد وشيوي العناصر نوع واحد منحصري في فرد واحد وليست  
متكثرة الافراد فالحكماء لا يقولون بكون المادة متكثرة الافراد بذواتها ولو  
كانت المادة نوعا واحداً متكثراً الافراد اتجه النقص بها على أصلهم ولعل حاصل  
جواب المحقق أن الشيء الذي لا يكون بذاته قابلاً للانقسام وهو ماسوي المادة  
مما ينقسم الى الحصص والافراد يحتاج في توزيعه وانقسامه الى حصصه وأفراده  
الى مادة قابلة للتكثير أي للصور والاعراض الكثيرة بالذات سواء كانت حقائق  
مختلفة ككيويات الافلاك فانها قابلة للصور الجسمية الكثيرة والاعراض  
الكثيرة كالاشكال والمقادير بالذات أو كانت حقيقة واحدة وشخصاً واحداً قابلاً  
بالذات للتكثير أي لصور كثيرة واعراض كثيرة فالنوع الواحد الذي هو  
ماسوي المادة اذا تعددت أنحاء وجوده وانقسم الى الحصص فانما يمكن ذلك  
اذا كان ذا مادة قابلة لتعدد وانقسامه الى حصصه وأما المادة فهي قابلة  
لانقسام ذلك النوع الى حصصه بالذات لا بالعرض حتى يحتاج الى قابل  
بالذات والمادة ليست متكثرة الافراد حتى يحتاج الى المادة في تكثيرها  
وانقسامها الى أفرادها الى مادة أخرى فان كل مادة نوع واحد منحصري  
في شخص واحد هذا غاية الترجية لجواب المحقق فلا يرد عليه انه اذا جاز  
في نوع من الانواع أعني المادة قبول التكثير لذاته فلم لا يجوز في غيره كيف  
والدعوى كلية وهي أن كل نوع متكثراً الافراد يحتاج الى محل يقبل  
تشخصه وذلك لما عرفت من أن مراد المحقق بقبول المادة للتكثير بالذات  
ليس هو قبولها لتكثير أفرادها فافهم الرابع اننا لانسلم اشتراك النفوس في  
الماهية فيجوز أن يوجد في الازل نفوس كثيرة متخالفة بالحقائق تمايزة  
بالماهيات فلا يكون تمايزها بالموارض حتى يحتاج الى المادة والكلام في

اتحاد النفوس بالماهية واختلافها فيها يأتي عن قريب ان شاء الله العزيز  
وما قيل من أنه لا أقل من أن يوجد نفسان متفقتان في الماهية فيتم به  
المطلوب ساقط اذ لا دليل على ذلك بعد تسليم تخالف النفوس بالحقائق  
غاية الامر ان توجد نفس تشبه نفسا أخرى في الاخلاق وغيرها من  
الصفات ولا يلزم من ذلك اتفاقهما في الحقيقة الخامسة انا نختار أن النفوس  
في الأزل كثيرة متميزة من جهة المواد التي هي الأبدان بأن كل نفس  
هي متعلقة ببدن متعلقه قبل ذلك البدن ببدن آخر وهكذا الى ما لا بداية  
له فان قيل أن الحجة مبنية على بطلان التناسخ فلا مساع لهذا الاحتمال  
قلنا ابطال التناسخ موقوف على اثبات حدوث النفس فيكون بناء اثباته  
على ابطال التناسخ دورا واجيب عنه بأنه اذا ثبت اتفاق النفوس الناطقة  
بل اتفاق نفسين منها في الماهية امتنع القول باستناد تشخص نفس من  
النفوس أو النفسين الى ماهيتها ولوازمها بل يكون تشخصهما لاجل تعلقها  
بالمادة التي هي البدن فلا تكون النفس قبل ذلك البدن متشخصة فلا تكون  
قبله موجودة فلا تكون قديمة بل حادثة بحدوث ذلك البدن وعلى هذا تكون  
هذه الحجة موقوفة على مقدمة هي اتفاق النفوس في الماهية فان ثبتت هذه  
المقدمة تمت الحجة والا سقطت (السادس) انه لو تمت هذه الحجة دلت على  
فناء النفوس بخراب الأبدان اذ تشخصها وتمايزها على ما زعم المستبدل انما هو  
لاجل تعلقها بالأبدان فاذا خرب البدن زال تعلقها به فزال تشخصها فبطل  
وجودها وأجيب عنه بأن تمايز النفوس في بدء فطرتها انما حصل لاجل القوابل  
الممينة المختلفة أعني الأبدان ويلزم من تعيين كل واحد من تلك النفوس  
شعورها بذاتها الخاصة وهذا الشعور يبق ويستمر ولا يتوقف بقاؤه على

بقاء البدن والحاصل أن البدن إنما هو من قبيل المعدات لحصول تشخص النفس فلا يمكن حدوث النفس الشخصية بدون حدوثه ولا يجب لبقائها بقاء المعدات لحدوثها ولا يتوقف هذا الجواب على كون شعور النفس بذاتها حالة زائدة على ذاتها كما زعم الامام في المباحث المشرقية وهذا الجواب هو ما عناه الشيخ حيث قال على ما نقل الامام ان النفوس وان لم تكتسب شيئا من الكمالات الا أن لكل واحد منها شعورا بهويتها الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى يعني أن النفوس لما وجدت متميزة وقامت كل واحدة منها بذاتها وكانت عالمة بذاتها لكونها ذاتا مجردة عن المادة قائمة بذاتها لا في مادة ولم يكن الشعور الذي هو حاصل للنفس حاصلًا لنفس أخرى كانت ذوات النفوس متميزة من دون أن تقوم بالمادة فلا يلزم من فساد المادة انتفاء تمايزها وأما ما أورد عليه الامام من أن شعور النفس بذاتها عند الحكماء هو نفس ذاتها فلو اختلف نفسان في الشعور لكانتا مختلفتين بذاتيهما وذلك يبطل أصل الحجة وأيضا فان كفى هذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان وليس لأحد يقول شعورها بأنفسها عارض لها بسبب التعلق بالابدان وذلك لان الحكماء اتفقوا على ان ادراك الشيء لذاته وادراكه لا ادراكه لذاته وادراكه لا آلة ذاته ليس بمشاركة من تلك الآلة وهذا هو الذي جعلوه حجة على استغناء النفس عن البدن فثبت أنه ليس ادراكها لذاتها بسبب البدن واذا كان كذلك فيجوز حصول الامتياز قبل التعلق بالابدان ذلك انتهى ففي غاية السقوط أما الاول فلا أن شعور النفس بهويتها الخاصة عين ذاتها أي هويتها الخاصة عند الحكماء ولا

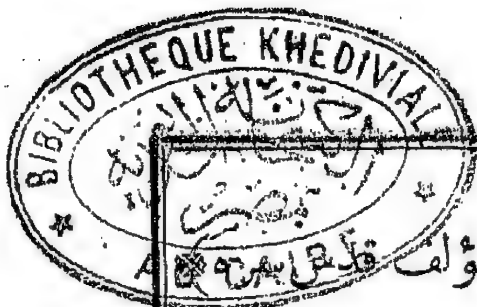
شك أن لكل واحدة من النفوس ذاتا أي هوية خاصة ممتازة عن الهويات الخاصة الأخر التي هي ذوات النفوس الأخر فلا شك في أن كل نفسين مختلفتان في الشعور بذاتيهما ومختلفتان بذاتيهما أي بهويتهما الخاصتين ولولا ذلك لم يحتج حدوث النفس إلى التعلق بالبدن وهذا لا يبطل أصل الحجة بل هذا هو مبني الحجة والذي يبطل أصل الحجة هو اختلاف النفوس بالماهية النوعية والشيخ لم يقل باختلاف النفوس في الماهية النوعية وذلك ظاهر وأما الثاني أعني قوله فإن كفي هذا القدر إلى آخره فلا تن النفس لما احتاجت في حدوثها إلى مادة هي البدن فقبل التعلق بالابدان لم يكن لها ذات وهوية حتى تكون شاعرة بل إنما تحققت ذوات النفوس متشخصة متميزة بتعلقها بالابدان فأدركت كل نفس ذاتها وتحققت متشخصة بتعلقها ببدن ذاتها بذاتها بلا واسطة آلة بأن قامت بذاتها مجردة لا في مادة وإن كانت المادة من معدات حدوثها فإذا قامت هويات النفوس بذواتها بحدوثها بأعداد المواد أعني الابدان وأدركت نفس ذاتها الخاصة الممتازة المجردة استغنت في بقائها ممتازة عن المادة لأنها ليست حالة في مادة قائمة بها ولا مركبة من مادة حتى يبطل هويتها وتشخصها وامتيازها بفساد المادة ولم يكن شعورها بذواتها قبل التعلق بالابدان إذ ليس لها ذات قبل التعلق بها فلا يمكن أن يحصل الامتياز بهذا القدر أي بشعورها بذواتها قبل التعلق بالابدان ولا نقول إن شعورها بأنفسها عارض عرض لها بسبب التعلق بالابدان وإنما نقول إن شعور النفس عين ذاتها وإن ذاتها لا يمكن أن تحدث وتوجد إلا متعلقة بالبدن إذ لا يمكن أن توجد إلا متشخصة ولا يمكن أن تتشخص إلا من جهة التعلق بالبدن فلا يمكن



أن تشعر بذاتها قبل التعلق بالبدن ولا يلزم من ذلك أن يكون البدن آلة  
لادراكها لذاتها ولا أن يكون ادراكها لذاتها بمشاركة من تلك الآلة  
ولا أن يجوز حصول الامتياز بين هويات النفوس قبل التعلق بالابدان  
قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الخامسة من الفن السادس من  
طبيعات الشفاء بعد ما ذكر هذه الحجة لكن لقائل أن يقول ان هذه  
الشبهة تلزمكم في النفوس اذا فارقت الابدان فانها اما أن تفسد ولا تقولون  
به واما أن تتحد وهو عين ما شنعتم به واما ان تبقى متكثرة وهي عندكم  
مفارقة للمواد فكيف تكون متكثرة فنقول أما بعد مفارقة النفس للابدان  
فان النفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي  
كانت وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي لها بحسب أبدانها  
المختلفة لا محالة فانا نعلم يقينا ان موجد المعنى الكلي شخصا مشار اليه لا يمكنه  
أن يوجد شخصاً أو يزيد له معنى على نوعيته به يصير شخصا من المعاني  
التي تلحقه عند حدوثه وتلزمه علمناها أولم نعلم ونحن نعلم أن النفس ليست  
واحدة في الابدان كلها ولو كانت واحدة كثيرة بالاضافة لكانت عالمة  
فيها كلها أوجاهلة ولما خفي على زيد ما في نفس عمرو لأن الواحد المضاف  
الى كثيرين يجوز أن يختلف بحسب الاضافة وأما الأمور الموجودة له  
في ذاته فلا يختلف فيها حتى اذا كان لاولاد كثيرين أب وهو شاب لم  
يكن شابا الا بحسب الكل اذ الشباب له في نفسه فيدخل في كل اضافة  
وكذلك العلم والجهل والظن وما أشبه ذلك انما تكون في ذات النفس  
وتدخل مع النفس في كل اضافة فاذن ليست النفس واحدة وهي كثيرة  
بالعدد ونوعها واحد وهي حادثة كما بيناه فلا شك أنها بأمر تشخصت

وان ذلك الامر في النفس الانسانية ليس هو الانطباع في المادة فقد علم بطلان القول بذلك بل ذلك الامر له هيئة من الهيات وقوة من القوى وعرض من الاعراض الروحانية أو جملة منها تشخصها باجتماعها وان جهلناها وبعدها تشخصت مفردة فلا يجوز ان تكون هي والنفس الاخرى بالعدد ذاتا واحدة فقد اكثرنا القول في امتناع هذا في عدة مواضع لكننا نتيقن انه يجوز ان تكون النفس اذا حدثت مع حدوث مزاج ما أن يحدث لها هيئة تعدد في الافعال النطقية والافعال النطقية تكون على جملة متميزة عن الهيئة المناظرة لها في أخرى تتميز المزاجين في البدنين وان تكون الهيئة المكتسبة التي تسمى عقلا بالفعل أيضا على حد ما يتميز به عن نفس أخرى وانها يقع لها شعور بذاتها الجزئية وذلك الشعور هيئة ما فيها أيضا خاصة ليس بغيرها ويجوز ان يحدث فيها من جهة القوى البدنية هيئة خاصة أيضا تلك الهيئة تتعلق بالهيات الخلقية أو تكون هي أو تكون أيضا خصوصيات أخر تخفى علينا تلزم النفوس مع حدوثها وبعدها كما يلزم أمثالها أشخاص الانواع الجسمانية فتمايز بها ما بقيت وتكون الانفس كذلك تتميز بمخصصاتها عنها كانت ابدان أو لم تكن أبدان عرفنا تلك الاحوال أو لم نعرف او عرفنا بعضها انتهى بالفاظه والحاصل ما ذكرنا من أن النفوس تحتاج في حدوثها الى ان تشخص وتمايز من جهة التعاق بالابدان وبعدها تشخصت لا تحتاج في بقائها متشخصة متميزة الى بقاء الابدان لان النفس ليست حالة في الابدان ولا مركبة بل هي مجردة عن المادة متعلقة نحو تعاق وقد يستدل على حدوث النفس بانها لو كانت قديمة فاما أن تكون متعلقة ببدن من الابدان وهو باطل اذ البدن الشخصي وانتقال النفس في الابدان على سبيل التناسخ باطل كما سيأتي أو لا تكون متعلقة ببدن ما فتكون معطلة ولا معطلة في الطبيعة وأورد عليه ولا يمنع ان لا معطلة في الطبيعة وثانيا تجوز التناسخ وتزييف أدلة ابطاله وثالثا تجوز أن يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراكات وكالات تشغل بها واربعا بان ترقبها لاكتساب الكمال شغل فلا تكون معطلة هذا وليعلم أن لهذا المبحث تعلقا بمبحثين آخرين أحدهما البحث عن كون النفوس متحدة بالنوع أو متخالفة بالنوع والثاني مبحث التناسخ فلنورد المبحثين المذكورين عقيب هذا المبحث فنقول (المبحث الخامس) في اتحاد النفوس بالماهية أو اختلافها فيها ذهب الشيخ وغيره من المحققين الى اتحادها بالماهية وذهب ابو البركات الى اختلافها والشيخ لم يذكر على اتحادها بالماهية حجة ولعل الوجه في ذلك ان الفطرة السليمة شاهدة بان كل أحد من أفراد نوع الانسان يعلم نفسه ويعلم ايضا ان من عده من الافراد الانسانية مثل له ولا يجده في مباينة الماهية كافر ادنوع آخر من الحيوانات العجم ويجد الانواع الاخرى من الانسان متخالفة لنوع الانسان ومتخالفة فيما بينها بالمقومات وان كان ذلك





هذه تكملة ما تقدم من مباحث الهدية السعيدية لابن المؤلف قدس سره

وقد يستدل على اتحادها بالماهية تارة بان النفوس الانسانية تدخل تحت حد واحد كالجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد عبارة عن تمام الماهية والحاصل ان الحد الواحد يشمل النفوس البشرية فهي متحدة بالنوع وأورد عليه بان التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجنسية أيضاً تدخل تحت حد واحد كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وبالجملة الحد الواحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية أيضاً وان قيل ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن أي فرد واية طائفة يفرض يقال هذا ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهرى وأيضاً يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حداً لها عرضاً عاماً للانواع المختلفة بالحقيقة ونارة بانها متشاركة في كونها نفوساً بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولو كانت مركبة كانت جسمانية مع انه قد ثبت تجردها ويرد عليه أولاً انا لا نسلم اشتراك النفوس في وصف ذاتي لان النفوس البشرية مشتركة في صحة ادراك الكليات وفي كونها مدبرة للابدان ومن الجائز ان تكون هذه الامور لازمة للنفس ولا تكون مقومة لها فتكون النفوس مختلفة في تمام ماهياتها ومشاركة في الواجبات الخارجية كاشتراك الفصول المقومة لانواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب ثانياً انا سلمنا كون هذه الاوصاف ذاتية للنفس لكن لم لا يجوز كون النفوس مركبة في ماهياتها ولا يلزم من تركيبها كونها جسمانية ألا ترى انهم صرحوا بكون السواد والبياض مندرجين تحت جنس واحد أعني

اللون فيكون كل واحد منهما مركباً من جنس وفصل مع انهما ليسا بجسمين  
 وأيضاً الجواهر مقولة عندهم على النفس والجسم قول الجنس فالنفس عندهم  
 مركب تركيباً ذهنياً ولا يلزم منه كونها جسماً والحاصل انه يجوز كونها  
 مركبة من الجنس والفصل وهذا لا ينافي التجريد ولا يقتضي الجسمية  
 واستدل أبو البركات ومن شايعه على اختلافها ماهية بانا نجد النفوس متفاوتة  
 في العلم والجهل والقوة والضعف والحسنة والشرافة والغضب والحلم والكرم  
 والبخل والعفة والفجور فهذه الاختلافات اما ان تكون لاختلاف النفوس  
 في جواهرها أو لاختلاف الآلات البدنية مثل ان يقال الشخص الذي  
 مزاجه أحر أكثر غضباً والذي مزاجه ابرد ليس كذلك لاسبيل الى الثاني  
 لاننا نجد شخصين متساويين في المزاج مختلفين بأخلاق كالرحمة والقسوة  
 والكرم والبخل وغيرها وليس ذلك للتعلم من المعلم ولا من مشاهدة ذلك من  
 الابوين فانهما قد يكونان في غاية الحسنة والدناءة والولد في غاية الكرم والشرافة  
 وكذا الكلام في سائر الاخلاق وأيضاً قد نجد شخصين مختلفين في المزاج  
 قد يتساويان في هذه الامور فان الانسان قد يكون حار المزاج في غاية البلادة  
 وقد يكون بارد المزاج في غاية الذكاء وأيضاً قد يتبدل المزاج وهذه  
 العوارض باقية بحالها فان الانسان الواحد قد ينسخن مزاجه جداً ثم يتبرد  
 وهو باق على غريزته الاولى فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلافه فعلم ان  
 الاختلاف في هذه الاحوال والاخلاق ليس لاختلاف الآلات البدنية  
 وأحوالها ولا مستنداً الى الاسباب الخارجة فتعين الاول وهو ان يكون  
 مستنداً الى جواهر النفوس فهي مختلفة لان اختلاف اللوازم يدل على  
 اختلاف الملزومات قال الامام الرازي هذه الحجة اقناعية وقال المحقق الطوسي

في نقد المحصل هذه الحجة مغالطة لا إقناعية لان المزومات وان اختلفت ليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ولما كانت النفوس مشتملة بحد واحد كانت متحدة بالنوع ومختلفة بالعوارض التي ذكرت والتي لم تذكر ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفاً لا يلزم ان يكون جزؤه أيضاً مختلفاً والحاصل انه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاسباب مركبة من النفوس والامور البدنية الخارجية على وجوه مختلفة فلما يقع الاتفاق فيها ولا يلزم منه كون النفوس مختلفة كما لا يخفى واعلم انه قال شارح المقاصد ويشبه ان يكون قوله عليه الصلاة والسلام الناس معادن كعادن الذهب والفضة وقوله عليه الصلاة والسلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تنافرت منها اختلف اشارة الى اختلاف النفوس بحسب الماهية وفيه ان المختلف بالنوع هو الذهب والفضة لامعادتهما فالتشبيه بالمعدن لا يورث الاختلاف والمتبادر من الارواح الاشخاص على ما يقتضيه لفظ الجمع في استعمالهم

### ﴿المبحث السادس في انها تنتقل في الابدان أم لا﴾

اعلم ان بعض القائلين بقدم النفوس قالوا تعطل النفس وعدم تعلقها ببدن من المستحيلات فهي منتقلة من بدن الى بدن وهذا هو القول بالتناسخ والقائلون به افترقوا فقال بعضهم ان النفوس دائمة التردد في الابدان من غير خلاص الى عالم المجردات أبداً وذهب بعضهم الى أن النفس الانسانية لو كانت كاملة قد اخرجت كمالها الممكنة من القوة الى الفعل فهي تبقى مجردة بعد المفارقة وأما اذا كانت ناقصة فانها تتردد في أفراد نوع الانسان



وتنتقل من تدبير بدن انساني الى تدبير بدن آخر انساني بينهما مناسبة في الاخلاق والملكات الى ان تبلغ الغاية في أخلاقها وملكاتهما ويسمى هذا الانتقال نسخا وقال بعضهم اذا كانت ناقصة وكان لها ملكات ردية ربما تنازلت وتعلقت ببدن حيوان يكون اليق بها وانسب اليها كبدن الاسد للشجاعة والارنب للجهن واستدلوا عليه بما يشاهد من الحيوانات من الاحوال الدالة على ان لها نفساً مجردة كاتخاذ النحل رئيساً في كواردة العسل وتلذذ الابل بالسماع الذي يهيئ جميع مهماتها وأخلاقها العجيبة كتكبر الاسد ورياسته وهذا انتقال يسمى منجاً وربما تنزلت هذه النفس الى الاجسام النباتية ويسمى رسخاً وربما تنزلت الى الاجسام الجمادية ويسمى فسخاً وقد يسمى الانتقال الى النبات فسخاً وإلى الجماد رسخاً وزعم بعضهم ان الاولى يقبول الفيض هو النبات لا غير فكل نفس انما تفيض على النبات ثم ينتقل من مرتبة منها الى ما هو أفضل منها وأكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتأخرة الاولى مرتبة من مراتب الحيوان ثم يتردد في مراتب الحيوان متروية منها الى الاعلى فالاعلى الى ان تصل الى آخر مرتبة حتى تصعد الى مرتبة الانسان متخلصة اليها من المرتبة المتأخرة لها ثم انها تتردد في المراتب الانسانية متروية من مرتبة الى الاعلى فالاعلى الى ان تصل الى آخر مرتبة وقد تخلص من الابدان بصيرورتها كاملة في الانسانية وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية وتعلقها بالجرم السماوي ليس على وجه التصرف والتدبير فتفوز بالسعادة الابدية وهذه المذاهب كلها باطلة أما الوجوه العامة لا بطلانها فثلاثة الاول انه قد سبق ان النفوس حادثة وحدوث الاشياء لاسيما الجواهر لا بد وان ينتهي الى علل قديمة ولا بد وان يكون حدوث تلك الحوادث عن تلك العلل موقوفاً

على حدوث استعدادات القوابل والقابل للنفس انما هو البدن فاذن حدوث النفس عن علمها القديمة يكون موقوفاً على حدوث الامزجة الصالحة لقبولها فمتى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فبالضرورة تفيض عليه النفس المدبرة فاذا حدث البدن وفرض ان نفساً تعلقت به على سبيل التناسخ فلا بد ان تفيض عليه نفس أخرى لما ذكرنا فيلزم ان يكون لبدن واحد نفسان وذلك باطل لما ثبت ان لكل بدن نفساً واحدة وأورد عليه أولاً بانه يجوز ان تكون النفس التناسخية بالغة من حدوث النفس الأخرى وهذا ليس بشيء اذ ليس أحدهما بالمنع اولى من الاخرى وثانياً بانه لم لا يجوز ان تكون النفس المفارقة لما لها من الكمال اولى بالتعلق من النفس الحادثة وأجيب عنه بان ماهية النفس ان اقتضت التعلق بالبدن كان ذلك الكمال عارضاً بمد تمام المقتضى للتعلق فيستحيل ان يكون معتبراً في ذلك المقتضى وان لم تقتض التعلق به بل كان المقتضى لذلك التعلق هو ذلك الكمال يلزم المحال لانه لم يكمل لم يتعلق وما لم يتعلق لم يكمل والحاصل انه لا دخل للكمال في اقتضاء التعلق بل عسى ان يكون الامر بالعكس الثاني انها تعلقت بعد المفارقة ببدن آخر لزم ان يكون عدد الهالكين مساوياً لعدد الكائنين والا بقيت بعد المفارقة مجردة فيلزم تعطلها ولا معطل في الطبيعة مع انه قد يهلك في الطوفان الكلي او الوباء العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في أزمنة متطاولة وأورد عليه بوجودها اننا لانسلم لزوم كون الهالكين مساوياً لعدد الكائنين وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازماً على الفور وأما اذا كان جائزاً أولاً ولما لم يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازماً على الفور وأما بعد حدوث الابدان الكثيرة ومنها اننا لانسلم انه لا معطل في الطبيعة ولو سلم فلا نسلم لزوم التعطل اذ لا يتهاج بالكمال أو التألم بالجهل شغل ايضاً ومنها

أنا لا نسلم كون الفاسدات أكثر من الكائنات وحصول الوباء العام  
أو الطوفان الكلي الذي يهلك فيه كل ذى نفس حتى يلزم زيادة الفاسد على  
الكائن غير معلوم الوقوع فان الوباء العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع  
النواحي بحيث لا يبقى حيوان اصلاً غير متيقن انما المتيقن وجود وباء في بعض  
نواحي الارض دون غيرها وكذا الكلام في الطوفان اذ لا يلزم منه ايضاً  
ان يكون الفاسد من الانسان أكثر من الحيوان ضرورة ان عدد الحيوانات  
المتولدة في فغور البحور وشقوق الصخور واعداد البق الكائنة في الطوفان  
الكلي غير ممكنة الاحصاء فيمكن ان يقال انفس الهالكين في الطوفان الكلي  
تتعلق بامثال هذه الكائنات اثالث ما قال المتكلمون انه لو أمكن التناسخ  
لكانت النفس المتعلقة الآن ببدن متعلقة قبل ذلك ببدن آخر ولو كانت  
كذلك لكانت تتذكر الآن انها كانت قبل ذلك متعلقة ببدن آخر لما ثبت  
ان جوهرها محل العلم والحفظ والتذكر والصفات القائمة بذاتها لا تختلف  
 باختلاف أحوال البدن فان النفس في ذاتها وصفاتها مجردة عن البدن فيجب  
ان تبقى علومها بعد المفارقة عن ذلك البدن حتى تذكر في هذا البدن كيفية  
أحوالها في ذلك البدن ولما لم تتذكر شيئاً من ذلك علم انها لم تكن  
موجودة في بدن آخر وأورد عليه بوجوه منها انا لا نسلم عدم التذكر مطلقاً  
فلعل نفس شخص تتذكر تعلقها ببدن آخر ومنها انا لا نسلم لزوم التذكر  
وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطاً أو الاستغراق في تدبير  
البدن الآخر مانعاً وطول العهد منسياً ومنها انه لم لا يجوز ان يكون تذكر  
أحوال كل بدن موقوفاً على التعلق بذلك البدن ومنها ان التذكر انما يكون  
بآلة واذا اختلفت الآلات لم يكن بقاء التذكر بحالة وأما الوجوه الخاصة

فمنها ان النفس الانسانية مجردة عن المادة وان كانت متعلقة بالبدن تعلق  
التدبير والتصرف فلو كانت بعد المفارقة وقطع التعلق عن البدن نفساً حيوانية  
يلزم كونها مادية غير مجردة بعد فساد البدن وصيرورة الجوهر المجرد مادياً  
بفساد البدن محال ومنها أن الحيوان الصامت ليس له نفس مجردة بل نفس  
منطبعة فيستحيل أن تنتقل من بدن الى بدن لكونها من الاشياء المنطبعة  
وما ينطبع في شيء يستحيل أن ينتقل منه الى آخر واعلم أن لاصحاب التناسخ  
شبهات ينبغي ايرادها وازاحتها فمنها أنه لا معطل في الوجود ولو لم تعلق  
النفس ببدن آخر بعد المفارقة كانت معطلة وأجيب بمنع المقدمتين ومنها أن  
شأن النفوس الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق بالبدن وفيه انا  
لا نسلم بقاء الاستكمال أبداً مادامت النفس باقية ولو سلم فإن أريد بالتعلق  
تعلق التدبير والتصرف بعد مفارقتها البدن فمنوع وان أريد أعم من ذلك  
فليس من التناسخ في شيء اذ التناسخ عبارة عن التعلق بالنفس ببدن  
آخر تعلق التصرف ومنها أنه قد دلت الآيات الكثيرة من القرآن  
العظيم على التناسخ كقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير  
بجناحيه الا أتم أمثالكم أي انهم كانوا طوائف مثلكم في الخلق والمعيشة  
وغيرها من الصناعات والعلوم الا أنه قد انتقلت نفوسهم عن الصورة الانسانية  
الى هذه الصورة وقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت  
وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين الى غير ذلك من الآيات المشعرة  
بالمسخ والاحاديث الواردة في ذلك كثيرة جداً وأجيب عنه بوجوه منها  
ما قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراف ان هذه الآيات مع كثرتها  
ليس فيها شيء يصلح لان يكون مرجحاً لرأي التناسخية لانها رموز نبوية

وأسرار الهية ولها محامل مذكورة في كتب التفسير تخرجها عن صلوح  
 كونها متمسكا لهم ومنها ما قال شارح المقاصد ان المتنازع هو أن النفوس  
 بعد مفارقتها الابدان تعلق في الدنيا بأبدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب  
 لا بأن تبدل صور الابدان كما في المسخ أو بجمع أجزائها الاصلية بعد التفرق  
 فيرد اليها النفوس كما في المعاد على توهم بعضهم وقالوا ما من مذهب الا  
 وللتناسخ فيه قدم راسخ وأنت تعلم أن تبدل صور الابدان مستلزم لقبولها  
 قطعاً اذ تمام كل شيء بصورته لا بمادته واذا تبدلت الابدان في هذا العلم بأبدان  
 آخر فلا محيص عن لزوم التناسخ كما لا يخفى على من له فهم سليم ومنها ما قال  
 الصدر الشيرازي في تصانيفه كالاسفار وخواشي حكمة الاشراف وغيرها  
 أن ما ورد في الشريعة الحقة من الآيات الدالة على المسخ محمول على الحشر  
 والمعاد في الذبابة الثانية والدار الآخرة لا في هذا العالم وتفصيله أن ما من  
 نفس انسانية الا وقد حصل لها في هذا الكون نوع فعالية وتحصل في الوجود  
 ولها وجود استقلالي بعد بوار هذا البدن العنصري ولها بحسب ما لها من  
 الافعال والاعمال هيئات خلقية وملكات نفسانية تجعلها مناسبة في باطنها  
 لنوع واحد من أنواع الجواهر الاربعة أعني الملك والشیطان والبهيمة والسبع  
 فيحشر مع ما استحكمت مناسبتها اياه فالغالب عليه العلم والحكمة يصير ملكاً  
 والغالب عليه الحيلة والجريزة يصير شيطانياً والغالب عليه الشهوة والحرص  
 يصير بهيمة والغالب عليه الغضب وحب الرئاسة يصير سباعاً وبالجملة ما ورد  
 في الآيات القرآنية والاحاديث النبوية دالة على ثبوت النقل ولكن في الآخرة  
 لا في هذا العالم وهذا ليس تناسخاً اذ التناسخ عبارة عن انتقال النفس  
 وترددها في هذا العالم من بدن مادي الى بدن مادي آخر فتأمل جداً



المبحث السابع في ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولا تفنى بفنائها ﴿ اعلم ان ههنا مطلبين الاول ان النفس غير قابلة للفساد والفناء والثاني انها لا تفسد ولا تفنى بفساد البدن وفنائها أما المطلب الاول فاستدلوا عليه بوجوده منها انها لو كانت قابلة للعدم والفناء كان لها استعداد الفناء والفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو النفس لانها تبقى عند الفساد وما هو محل لاستعداد الفساد هو قابل للفساد والقابل يجب حصول وجوده عند وجود المقبول والا لم يكن قابلا له فيلزم ان يكون للنفس أمر مغاير لها يكون محلا لاستعداد فسادها وهو اما محل لها كالمادة للصورة أو جزء منها محل للجزء الآخر كالمادة للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادية اما مركبة من المادة والصورة واما حالة في المادة فلا تكون النفس مجردة مع انه قد ثبت تجردها لا يقال النفس حادثة فلا بد لها من استعداد قبل حدوثها ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد فيجوز ان يكون ما هو محل لاستعداد وجودها محلا لاستعداد عدمها لانا نقول كون الشيء محلا لاستعداد ما هو مبين القوام له أولا استعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد ما هو متعلق القوام به أي مستعدا لوجوده محلا لاستعداد فساده أي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لاستعداد السواد وهو تهيؤه لوجوده فيه بحيث يكون متصفا به حال وجوده فيه وكذا هو محل لاستعداد عدمه وهو تهيؤه لعدمه عنه بحيث يكون متصفا بعدمه عنه اذا فسد باقيا بعينه والنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحصال كمالها بواسطة فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما

توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا أولا  
وبالذات الى تعلقها أعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى  
وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به  
ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب أولا وبالذات الى وجودها في  
نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشئ  
لا يكون مستمداً لما هو مبين له وكما جاز ان يكون البدن محلاً لاستعداد  
تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلاً لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرج  
المزاج الصالح لان يكون محلاً لتدبيرها وتصرفها لکن لما لم يتوقف انقطاع  
تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في  
نفسها لا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه  
وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني وبهذا ظهر اندفاع ما قال المحقق  
الطوسي في بعض رسائله ما بال القائمين بان مالا حامل لا مكان وجوده وعدمه  
فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود حكوا بحدوث النفس  
الانسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن  
فهيلا جعلوه حامل امكان عدمها أيضاً وان جعلوها لاجل تجردها عما يحل فيه  
عادم حامل لا مكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهيلا جعلوها لاجل  
ذلك بعينه عادم حامل لا مكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم في الاصل  
وكيف ساغ لهم ان جعلوها جسماً مادياً حاملاً لا مكان وجود جوهر مفارق  
مباين الذات اياه فان جعلوها من حيث كونها مبدءاً لصورة نوعية لذلك  
الجسم ذات حامل لا مكان الوجود فهيلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات  
حامل لا مكان العدم وبالجملة ما الفرق بين الامرين في تساوي النسبتين وذلك

لاني قد عرفت الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن  
 لا يجوز ان يكون محلا لامكان الثاني مع كونه محلا لامكان الاول ثم انه يرد  
 على الدليل وجوه الاول انا لانسلم ان القابل للفساد يجب حصوله عند حصول  
 الفساد اذ ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى محققاً  
 ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم الاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك  
 الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد واذا حصل ذلك الشيء في العقل  
 وتصور العقل معه عدم الخارجي كان عدم الخارجي قائماً به في العقل على  
 معنى انه يتصف به في حد نفسه في العقل لاني الخارج اذ ليس في الخارج  
 شيء وقبول عدم قائم بذلك الشيء فيجوز ان يكون استعداد فسادها قائماً بها  
 فلا يلزم كون النفس مادية الثاني انا سامنا ان القابل للفساد يجب وجوده  
 عند وجود الفساد لكن لانسلم انه يلزم منه كون النفس مادية وانما يلزم  
 ذلك لو كان محل استعدادها جسماً أو مادة جسمانية وهو ممنوع لا يجوز ان  
 يكون مجرداً قائماً بنفسه اما محلاً لها أو جزءاً منها محلاً لجزء آخر فان قلت  
 اذا كان المحل الباقي مجرداً قائماً بنفسه كان افلا لما ثبت ان كل مجرد قائم  
 بنفسه عاقل فكانت هي النفس لا محلاً لها ولا جزءاً منها محلاً لجزءها الآخر  
 اذ لا نغني بالنفس الا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن ومع ذلك المطلوب حاصل  
 وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن وفساده يقال لو سلم ان كل جوهر  
 مجرد قائم بنفسه عاقل فلا نسلم لزوم كونها هي النفس فان النفس هي التي يشار  
 اليها بانا وتكون مدبرة للبدن لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن أي  
 تعلق كان ويجوز ان يكون المشار اليه بانا والمدير للبدن مركباً من جوهرين  
 أحدهما حال في الآخر ويكون كل منهما عاقلاً مع انه لا يكون شيء منهما

النفس فلا يلزم مطالوبهم وهو بقاء النفس بعد البدن لا بقاء جوهر مجرد  
 عاقل بعد البدن مطلقاً الثالث انا لانسلم عدم توقف انقطاع التدبير على عدم  
 النفس لجواز ان يكون التعالق معلولاً لوجود النفس مساوياً له فيتوقف  
 انتفاؤه على انتفاء النفس في ذاتها بناءً على ان عدم المعلول معلول لعدم  
 العلة واعلم ان الامام الرازي قد قرر هذا الوجه من الدليل في كتبه كالمحصل  
 وغيره بانه لو صح عدم على النفس لكان امكان العدم متقدماً على العدم  
 لا محالة وذلك الامكان يستدعي محلاً ويجب ان يكون المحل باقياً عند ذلك  
 العدم لان القابل واجب الحصول عند وجود المقبول والشئ لا يبقى عند  
 عدمه فاذن كل ما صح عليه العدم فله مادة فلو صح العدم على النفس  
 لكانت مركبة من المادة والصورة وذلك باطل لانها ليست بجسم ولا شيئاً على  
 هذا التقدير اذا نظرنا الى الجزء المادي لم يكن قابلاً للعدم والا لافتقر الى مادة  
 مادة اخرى ولا محالة ينتهي الى مادة لا مادة لها فيكون ذلك الشئ غير قابل  
 للفساد والعدم وهي جزء النفس وجزء النفس لا يصح أن ينافي مقارنة الصور  
 العقلية لا يكون أيضاً ذات وضع وحيز واذا كان ذلك الجزء من النفس الذي  
 يثبت بقاءه مجرداً عن الوضع قابلاً للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس  
 فالنفس لا يصح عليه العدم ثم اعترض عليه باننا لانسلم ان الامكان امر ثبوتي  
 فلا يستدعي محلاً وايضاً فالنفس حادثة فتكون مسبوقة بالامكان فالامكان  
 السابق لما لم يوجب كونها مادية فكذلك امكان فسادها وايضاً فالنفس داخلية  
 تحت جنس الجوهر فتكون مركبة قوله اذا نظرنا الى الجزء المادي لم يكن قابلاً  
 للعدم قلنا غاية ما يلزم منه بقاء مادة النفس ولا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء  
 النفس لان المركب لا يبقى بقاء احد جزئيه وتحقيقه ان المقصود من اثبات

بقاء النفس سعادتها وشقاوتها وذلك غير حاصل على هذا التقدير لانه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع ببقاء كمالاتها لانها لا احتمال توقف امكان تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري الفائق وأجاب عنه المحقق الطوسي بان قوله الا مكان ليس ثبوتيا فلا يستدعي محلا ثابتا ليس بوارد لان هذا الا مكان هو الاستعداد وهو عرض وجودي والا مكان الحجر يمكن أن يكون جنيناً كما يمكن أن يصير النطاة جنيناً وأما امكان النفس فلا يستدعي محلا غير ماهيتها لانه امر يعقل عند نسبة ماهيتها الى الوجود وذلك غير مانحن فيه واما الا مكان السابق فهو في بدن الجنين بمعنى انه مستعد لان يكون له مدبر يتصرف فيه ليصير كاملاً وعند حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدأ الاول نفس ناطقة مدبرة وهذا الاستعداد كاف لفيضان مدبر عليه واما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول أثر المدبر فتقطع علاقته عنه وأما عدم هذا الاستعداد فلا يقتضي عدم المدبر فانه لم يكن حاملاً لهذا الاستعداد بل هو متعلق الوجود بما هو قائم بذاته دائم الوجود ولا يلزم من كون وجود الاستعداد شرطاً في الفيضان كون عدمه شرطاً في الفناء بل ربما يكون شرطاً في اللا فيضان وهو غير الفناء وكون النفس داخلة تحت جنس الجوهر لا يقتضي كونها مادية لان الجنس ليس بمادة ولا الفصل بصورة فانهما محمولان عقليان والمادة والصورة جزآن للجسم وأما قوله ان بقاء المادة لا يوجب بقاء المركب الذي هو النفس فالجواب عنه انه انما يكتفي ببقاء المادة لان مادة النفس تكون جوهرامفارقاً باقياً مع فناء ما يحل فيه ويلزم بالدليل الذي ذكره في وجوب كون النفس مدركة لذاتها وللبادياتها كونه كذلك فيكون هو النفس والصورة التي فرضت كانت عرضاً زائلاً وكمالاتها علمها



بمباديها وذلك لا يمكن أن يزول عنها ومنها أن النفس ممكن الوجود وكل  
ممكن فله سبب والسبب ما دام يبقى موجوداً مع جميع الجهات التي باعتبارها  
كان سبباً استحالة انعدام السبب كما تقرر في العلم الإلهي فالنفس لو انعدمت  
لكان انعدامها لانعدام سببها والأسباب أربعة ويستحيل انعدامها لانعدام  
السبب الفاعل لأنه قد ثبت في محله أن السبب الفاعل لها جوهر عقلي مفارق  
مجرد فكل ما كان مجرداً من جميع الوجود امتنع عدمه ومحال أن يكون  
الانعدام لانعدام السبب المادي لما ثبت أن النفس ليست بمادية ومحال أن  
يكون عدم السبب الصوري لأن الكلام في عدم ذلك السبب الصوري  
كالكلام في عدم النفس فإن كان لعدم صورة أخرى لزم التسلسل ومحال  
أيضاً أن يكون لعدم السبب الغائي لهذا الوجه أيضاً فيمتنع عدم النفس  
مطلقاً أما الصور والأعراض التي يصح عليها العدم فذلك لصحة  
العدم على أسبابها القابلية والمادية لأن حدوثها لأجل أضرحة مختلفة يفيد  
استعدادات مختلفة والأمر هنا ليس كذلك وأما المطلب الثاني أعني أنها  
لا تفني بقاء البدن وموته فاستدل عليه الشيخ في طبيعيات الشفاء بأنه قد تحقق  
أن النفس يجب حدوثها بحدوث البدن فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الوجود  
أو لاحدهما تقدم على الآخر فإن كانا معاً فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الماهية  
أولاً في الماهية والأول باطل وإلا لكانت النفس والبدن مضافين لكونهما  
جوهران هذا خلف وإن كانت المعية في الوجود فقط من غير أن يكون لاحدهما  
حاجة في ذلك الوجود إلى الآخر فعدم كل واحد منهما يوجب تلك المعية ولا  
يوجب عدم الآخر وإما أن يكون لاحدهما حاجة إلى الآخر في الوجود  
فلا يخلو إما أن يكون المتقدم هو النفس أو البدن فإن كان المقدم في الوجود

هو النفس فذلك التتدم امام ان يكون زمانيا أو ذاتياً والاول باطل لما ثبت  
ان النفس ليست موجودة قبل البدن وأما الثاني فباطل أيضاً لان كل موجود  
يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء اذ لو انعدم  
ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن تلك العلة كافية في ايجابه فلا تكون العلة  
علة بل جزءاً من العلة هذا خلف فاذا لو كان البدن معلولاً للنفس لا تمتنع عدم  
البدن الا بعدم النفس والثاني باطل لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل  
سوء المزاج وسوء التركيب أو تفرق الاتصال فبطل ان تكون النفس علة  
للبدن وباطل أيضاً ان يكون البدن علة للنفس لان العلل كما ثبت في العلم  
الا على أربعة ومحال ان يكون البدن علة فاعلية للنفس فانه لا يخلو اما ان  
يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته أو لامر زائد على جسميته  
والاول باطل والا لكان كل جسم كذلك والثاني أيضاً باطل أما أولاً فلما  
ثبت ان الصور المادية انما تعقل بواسطة الوضع وكل مالا يعقل الا بواسطة  
الوضع استحال ان يفعل أفعالا مجردة عن الحيز والوضع وأما ثانياً فلان  
الصور المادية أضعف من المجرد القائم بنفسه والا ضعف لا يكون سبباً  
للاقوى ومحال ان يكون البدن علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة مستغنية  
عن المادة ومحال ان يكون البدن علة صورية للنفس أو تمامية فان الامر  
أولى ان يكون بالعكس فاذا ليس بين النفس والبدن علاقة واجبة الثبوت  
فلا يكون عدم أحدهما علة لعدم الآخر فان قيل اكنتم جعلتم البدن علة  
لحدوث النفس والحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بعدم فاذا كان البدن  
شرطاً لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها فنقول انا قد بينا ان الفاعل اذا  
كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلا بد وان

يكون لاجل ان شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان  
 ذلك الشرط لما كان شرطاً للحدوث فقط وكان الشيء غنياً في وجوده عن  
 ذلك الشرط استحال ان يكون عدم ذلك الشرط مؤثراً في عدم ذلك الشيء  
 ثم لما اتفق ان كان ذلك الشرط مستعداً لان يكون آلة النفس في تحصيل  
 الكمالات والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال لا جرم حصل للنفس شوق  
 طبعي الى التصرف في ذاك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصاح ومثل ذلك  
 لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم ذلك الحادث هذا تقرير كلام الشيخ على  
 حذ وما قرره صاحب المباحث المشرقية وغيره من المتأخرين (المبحث الثامن)  
 اختلفوا في ان النفس هل هي المدركة للكلية والجزئيات أم هي مدركة  
 للكلية فقط ومدرك الجزئيات هي الحواس فذهب الحكماء المحققون الى  
 ان النفس هي مدركة للكلية والجزئيات الا أنها تدرك الكلية بنفس  
 ذاتها لا بآلة وتدرك الجزئيات بآلة فمدرك الجميع هي النفس واستدلوا عليه  
 بوجوه الاول انا نحكم بالكلية على أي جزئي كان اذ نحكم على كل جزئي انه  
 مندرج تحت كلي نحو زيد انسان وكذا نحكم بسلب كل جزئي سواء كان  
 محسوساً باحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة عن جزئي آخر كحكمنا على زيد  
 المبصر بانه غير هذا الطعم وغير هذا اللون وغير هذه الرائحة وغير شخص  
 تركب من صورة الانسان والفرس وغير العداوة القائمة به فلا بدفينا من  
 مدرك للكلية وجميع الجزئيات وليس ذلك قوة جسمانية بالاتفاق فثبت انها  
 هي النفس الثاني ان كل أحد لا يشك في انه واحد وانه هو الذي يسمع  
 الاصوات ويبصر الالوان والاشكال ويدرك الوجدانيات والمعقولات فلو  
 كان لكل نوع من المحسوسات مدرك والمعقولات مدرك آخر لم يكن ذاته

المشار اليه باننا مدرك للجميع وذلك خلاف ما يجده كل أحد من نفسه فان قلت هذا لا ينافي كون الحواس مدركة اذ يجوز ان تدرك الحواس المحسوسات ثم تؤدي ما أدركته الى النفس لعلاقة بينهما فيحصل للنفس الشعور بجميع ما أدركته الباصرة والسامعة وسائر الحواس يقال النفس بعد التأدية ان أدركت نفس المبصر والمسموع وكذا نفس ما تدركه سائر الحواس يلزم ان يكون ادراكنا للجزئي ادراكين وابصارنا لزيد مثلاً ابصارين والضرورة تشهد بخلافه وان لم تدرك نفسه بل تدرك ان الحواس مدركة فلا يكون واحد منا نفسه مبصراً و سامعاً بل آلتنا مع انا نعلم بداهة ان كل واحد منا مبصر و سامع حقيقة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية العقلاء بداهة عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون ويتألمون ويلتذون فان جاز انكار هذا العلم الاوّل جاز انكار المحسوسات والملاحظات فثبت ان جوهر نفسك التي أنت هو وهو أنت سامع ومبصر ومتألم وملتذ وعاقِل وفاهم بل ربما كان محتاجاً في كل نوع من هذه الاقوال الى آلة مخصوصة وذلك مما لا منازعة فيه الثالث انه سيظهر ان كل نفس متعلقة ببدن جزئي تعلق التدبير والتصرف وتدبير البدن الجزئي موقوف على العلم به من حيث انه جزئي وعلى العلم بفعل جزئي من حيث انه جزئي يكون تدبير البدن والتصرف فيه من جهة ذلك الفعل لان الرائي الكلي نسبته الى جميع جزئياته على السواء فلا يكون مصدراً للبعض دون البعض فتسكون مدركة للجزئيات كما انها مدركة للكليات وأورد عليه بانه يكفي في تدبير البدن الجزئي تعقله وتعقل افعاله الجزئية على وجه كلي متقيد بكليات بحيث لا يكون ذلك الكلي مطابقاً في الخارج الا لذلك الجزئي وفيه ان تدبير البدن الجزئي لا يتوقف على تعقله وتعقل افعاله الجزئية على وجه

كل مطابق في الخارج لذلك الجزئي كما لا يخفى فالحق ان النفس مدركة  
 للكليات والجزئيات جميعاً الا ان ادراكها للجزئيات يكون بارتسامها في  
 آلة من آلاتها بخلاف الكليات فان تعقلها اياها انما يكون بارتسامها  
 فيها ولا يتوقف على آلة اصلاً وقد يستدل على هذا المطلب بوجوه اخر خاصة  
 فمنها ان ادعي ان محل الشهوة والنفرة ليس هو الجسم لان كل جسم منقسم فلو  
 كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفيه شهوة  
 وبطرفه الآخر نفرة فيكون الشخص الواحد لشيء واحد مشتهياً ونافراً وذلك  
 محال ومنها ان القوة الوهمية قوة جسمانية والا لانقسمت العداوة والصداقة  
 بانقسام محالها وكانت من ذوات الاوضاع فيكون لها ربع وثالث مقداري وهو  
 باطل قطعاً ومنها ان الحفظ والخيال قوى وغير جسمانية اما أولاً فلان الصور  
 التي يشاهدها النائمون والمحزورون أو يتخيلها المتخيلون أمور وجودية محتاجة  
 الى محل ويمتنع ان يكون محلها جزءاً من البدن لامتناع انطباع العظيم في  
 الصغير فمحالها غير جسماني وهو النفس وأما ثانياً فلان الصورة الخيالية لو كانت  
 منطبعة في الروح الدماغية كما هو المشهور فلا يخلو اما ان يكون لصورة موضع  
 غير موضع الصورة الاخرى وذلك محال لان الانسان قد يحفظ المجادات  
 ويحفظ أكثر العالم وتبقى صور تلك الاشياء في خياله ومن المعلوم بالبدهة  
 ان الروح الدماغية لا يفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد  
 فيكون الخيال كاللوح الذي كتب فيه الخطوط بعضها على بعض ولا يتميز  
 شيء منها عن شيء لكن الخيال ليس كذلك اذ يشاهدها متميزاً بعضها عن  
 بعض فعلم ان الصورة غير منطبعة في شيء جسماني على ان من الممتنع ان  
 تتلاقى الاشياء المتحدة في الطبيعة ولا تصير متحدة في الوجود واذا اتحدت



فمن الممتنع ان يختص بعض بان يكون محلاً لصورة دون الاخرى واما ثالثاً  
فلانه لو كان التخيل لقوة جسمانية لكان الروح الخيالي لكونه جسماً لا بد  
وان يكون فيه مقدار فاذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم  
حلول المقدارين في مادة واحدة واما رابعاً فلما نقل الامام الرازي وغيره عن  
الشيخ انه قال في كتاب المباحثات ان المذكورات من الصور والمتخيلات  
لو كان المدرك لها جسماً أو جسمانياً فاما ان يكون من شأن ذلك الجسم ان  
يتفرق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك واثاني باطل لان أجسامنا  
في معرض الانحلال والتزيد بالغذاء فان قيل الطبيعة تستحفظ وضع أجسام  
ماهي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالدواخل عايتها المتصلة بها اتصالاً مستمراً  
وتكون فائدتها انها تكون كالمعدة للتحلل اذا هجمت المحللات فيبقى الاصل  
ويكون للاصل بها تزايد غير جوهري فنقول هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد  
بالاصل المحفوظ أولاً يتحد فان لم يتحد به فلا يخلو اما ان يحصل في كل واحد  
من القطعتين صورة خيالية على حدة أو تنبسط عليهما صورة واحدة والاول  
يوجب ان يكون التخيل من كل شيء واحد اثنين واحد يستبد به الاصل  
وواحد يستبد به المضاف الى الاصل وأما الثاني فاذا مات الزائد بقي الباقي  
ناقصاً فيجب عند التحلل ان لا تبقى المتخيلات تامة بل ناقصة وأما ان التحد  
الزائد بالاصل فيكون حكم جميع الاجزاء المفروضة فيه بعد ذلك الاتحاد في  
التحلل والتبدل واحداً فحينئذ يكون الاصل في معرض التحلل كما ان الزائد  
في معرض التحلل فظهر ان محل المتخيلات والتمذكرات جسم يتفرق ويزيد  
بالاغذاء واذا كان كذلك فمن الممتنع ان تبقى صورة خيالية واحدة بعينها لان  
الموضوع اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحداً فلا بد وان يتغير كل ما فيه من

الصور ثم اذا زالت الصور المتخيلة الاولى فاما ان يتجدد بعد زوالها صور اخر  
 تشابهها أولا يتجدد وباطل ان يتجدد لانه اذا حدث موضوع آخر كان حاله  
 عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجاً الى اكتساب هذه  
 الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الذي يتجدد ثانياً وجب ان  
 يكون محتاجاً الى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من  
 الصور في الحفظ. والذي ذكره لكن البدهة تشهد بان الامر ليس كذلك فاذن  
 الحفظ والذي ذكره ليسا جسمانيين بل انما يوجد ان في النفس والنفس انما يكون  
 لها ملكة استرجاع الصور المنهجية عنها بان يتكرر عاينها جميع تلك الصور  
 فيصير استعداد النفس لقبول تلك الصور بسبب ذلك التكرار راجحاً ويكون  
 للنفس ماهية يمكنها ان تسترجع تلك الصور متى شاءت من المبادي المفارقة  
 وحينئذ يكون الامر في المتذكرات والمتخيلات على وزان المعقولات من  
 جهة ان النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فاذا انمحت الصور  
 المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا همنا  
 الا ان المشكل انه كيف ترسم الاشباح الخيالية في النفس ثم قال في آخر  
 هذا الفصل وهذا وأمثاله يقع في النفس ان نفس الحيوان غير الناطق أيضاً  
 جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه المشعور به واحداً وانه هو الشاعر  
 الباقي وان هذه الاشياء آلات متبدلة عليه فهذا جملة ما يدل على صحة ما اخترناه  
 واستدل الداهبون الى ان النفس لا تدرك الجزئيات بل المدرك لها انما هي  
 القوى الظاهرة والباطنة بوجوه الاول ان كل عاقل يعلم بالضرورة ان ادراك  
 المبصرات حاصل في البصر لافي غيره واحساس الاصوات حاصل في الاذن  
 لافي غيرها اذ البدهة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة فلو قيل

ان المدرك لهذه المحسوسات هي النفس يلزم خلاف ما علم بداهة الثاني ان الآفة اذا حات عضواً بطل الادراك المختص بذلك العضو أو ضعف أو تشوش وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة وأما في الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على ان الآفة متى حات البطن الاول اختل التخيل ومتى حات البطن الاوسط اختل التفكير ومتى حات البطن الاخير اختل الحفظ فعلم ان القوى المدركة جسمانية والا لما كان الامر كذلك الثالث انا اذا أدركنا كرة مخصوصة فلا بد أن يرسم في المدرك صورة الكرة ويستحيل أن يرسم صورة الكرة التي لها وضع وحيز فيما لاوضع له ولا حيز له الرابع انا قد نتصور مربعاً مجنجا بمربعين مشخصين لكل واحد منها جهة معينة ولا وجود لها في الخارج وهذه المربعات الثلاث متميزة في الوضع في نفس الأمر ولذا نشير الى وضع كل واحد من المربعات من المربعين الاخيرين فاننا نشير الى واحد منها بعينه بانه في الوسط والى واحد آخر بعينه بانه في اليمين والى آخر بعينه بانه في اليسار فذلك الامتياز لا يخلو اما ان يكون لتمييزها بالذوات أو اللوازم أو لتمييزها بغيرها لاسبيل الى الاول لكونها متحدة في الماهية ولوازمها وعلى الثاني ذلك الغير الذي هو علة لتمييزها وتشخصها هو محلها وحاملها وذلك الحامل ليس هو المادة الخارجية لاننا فرضنا مربعاً مجنجا بمربعين لا وجود لها في الخارج فهو اما النفس أو القوة الجسمانية والاول باطل لان النفس مجردة لاوضع لها ولا حيز فلا يحل فيها ماله وضع وحيز والا لزم انقسامها كما عرفت فتعين ان يكون حاملها هو القوة الجسمانية وهو المطلوب الجواب ان هذه الوجوه لا تدل على كون النفس غير مدركة للجزئيات بل انما تدل على ان ادراك الجزئيات لا تحصل لها الا عند وجود

هذه الحواس فالمدرك لجميع الجزئيات هي النفس وهذه القوى آلات لادراكها اياها فهي محال لا ارتسام صور الجزئيات وهذا القدر غير منكر لانا نقول ان كل تجويف من التجاويف الدماغية يختص بارتسام صورة من المدرك فيه لتلاحظها النفس من ذلك الموضع اذ لا بد في العلم من ارتسام صورة المعلوم في العالم أو في آلة لما لم يرسم الجزئي في النفس فيكون ارتسامها في آلة فان قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بواسطة الآلات لما أدرك النفس هويتها لامتناع توسط الآلة بين الشيء ونفسه يقال المحتاج الى توسط الآلة هو الادراك الذي يكون بارتسام الصورة وأما ما لا يكون بارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يحتاج الى توسط آلة وأجاب البعض بان ادراك الجزئيات المادية يكون بالآلات الجسمانية وأما ادراك الجزئيات المجردة فلا يحتاج الى توسط الآلة

﴿ المبحث التاسع في كيفية تعلق النفس بالبدن وفيه ابحاث ﴾

( البحث الاول ) اعلم انهم قالوا الشيء قد يكون متعلقاً بغيره تعلقاً قوياً بحيث لو فارقه بطل كتعلق الاعراض والصور المادية لمخالها وقد يكون متعلقاً بغيرها تعلقاً ضعيفاً يسهل زواله بأدنى سبب مع بقاء المتعلق به كتعلق الاجسام بإمكانتها التي يسهل حركتها عنها وقد يكون متعلقاً بغيره تعلقاً متوسطاً بين هذين بحيث يبقى بعد المفارقة ولا يسهل زوال التعلق بأدنى سبب مع بقاء المتعلق به كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في أفعاله المختلفة وتعلق النفوس بأبدانها ليس في القوة كالقسم الاول لانها مجردة في ذاتها غير حالة في شيء ولا في الضعف كالقسم الثاني والا يوجب ان تتمكن النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة الى آلة أخرى كما في

مفارقة المتمكن للمكان بل هو كالقسم الثالث وذلك لانه قد ثبت ان النفوس البشرية متفقة بالنوع وهي في مبادئ خلقها خالية عن جميع الملكات الفاضلة والرديئة فتقرر الى آلات تعيينها على اكتساب الكمالات ويصدر عنها فمل خاص بحسب كل آلة منها ومجمع تلك الآلات هو البدن فتعلقت النفس به وأحبته كتعلق العاشق بالمعشوق عشقاً جلياً الهامياً بالمعشوق وكرهت مفارقتها ولم تمل منه مع طول الصحبة ولا ينقطع ذلك التعلق مادام البدن مستعداً لان تتعلق به النفس وتلتذ بكماله وتتألم بنقصانه وتدبره وتتصرف فيه ولما اختلف الآلات فاذا حاولت الابصار التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام واذا حاولت السماع التفتت الى الاذن فتقوى على السماع التام وكذلك في سائر الافعال بسائر القوى فثبت ان تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف هو في القوة كتعلق العاشق بالمعشوق بل اقوى منه بكثير (البحث الثاني) اعلم ان بعض الحكماء قد زعموا ان النفس ليست واحدة بل في البدن نفوس كثيرة والانسان عبارة عن مجموع نفوس بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية واستدلوا عليه بان نجد النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحيوانية والحيوانية مع عدم النفس الانسانية فلما وجدت النفس النباتية مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علم انها أمور متغايرة ولو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منها الا عند حصول كلها بالاسر ولما ثبت تغايرها واستغناء بعضها عن بعض ثم رأيناها مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد وأجيب عنه بان كثيراً من الانواع البسيطة كالسواد قديو جد بعض مقوماتها الموجودة بوجود واحد فيه كاللون موجوداً في موضع مع عدم المفهوم الآخر كقابض البصر



ولا يلزم من ذلك أن يكون وجود اللون غير قابض في حقيقة السواد أيضاً ليست القوة الغذائية الموجودة في النبات مثلاً هي القوة الغذائية الموجودة في الحيوان بالنوع وكذا ليست الحساسة الموجودة في الحيوان الغير الناطق مع الحساسة الموجودة في الانسان متحدة في الحقيقة النوعية بل هما متحدان في المعنى الجنسي يعني اذا أخذ معناهما مطلقاً بلا شرط الخاط والتجريد مع غيره والحساس مثلاً معنى واحد جنسي وان كان هو فصلاً للحيوان المأخوذ جنساً فاذا أخذ هذا المعنى أى الحساس بحيث يكون تام التحصل فهو مما قد تم وجوده من غير استدعاء لان يكون له تمام آخر وهذا كما في سائر الحيوانات واذا أخذ على أنه غير مستقل الوجود بل لا يتحصل وجوده وحقيقته الا بأن يكون له تمام آخر به يتم حقيقته ويكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الاول بالنوع وان كان واحداً معه بالجنس فالحكم بأن الحساس مغاير للناطق انما يصح في القسم الاول منه دون القسم الثاني فالنفس الحساسة مغايرة للنفس المتفكرة ولكنها شيء واحد في الانسان وهكذا القول في النفس الغاذية التي في النبات والتي في الحيوان والانسان بالنسبة الى النفس الحساسة أو الناطقة وذهب الشيخ الى أن النفس ذات واحدة وهي فاعلة لجميع الافاعيل بنفسها باختلاف الآلات المختلفة ويصدر عن قوة خاصة فعل خاص منها واستدل عليه في طبيعيات الشفاء بأنه قد بان أن الافعال المختلفة هي بقوى متخالفة كل قوة لا يصدر عنها بالذات الا فعلها فلا تنفعل الغضبية من اللذات ولا الشهوانية من المؤذيات ولا القوى المدركة منفعة ومتأثرة مما يتأثرها تان منه واذا تقرر هذا فنقول يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمعها كلها فيجتمع اليه ويكون نسبة ذلك الرباط الى هذه القوى كنسبة الحس المشترك الى الحواس الاخر

ولو لم يكن هناك رباط يستعمل هذه القوى فيشغل بعضها عن بعض فلا يستعمل ذلك للبعض ولا يدبره لما كان بعضها يمنع عن فعله بوجه من الوجود ولا ينصرف عنه لان ذلك لا يكون الا اذا اشترك الآلة أو المحل أو كان هناك أمر مشترك يجمعها ولا اشترك في القوى لان الاحساس غير الشهوة ولا في محل القوى لان محل الاحساس غير محل الغضب ولذلك نقول لما احسنا شيئاً اشتبهنا ولما رأينا كذا غضبنا وهذا الامر المشترك الذي يجتمع فيه هذه القوى هو الذي يراه كل منا انه ذاته وهذا الشيء لا يجوز أن يكون جسماً لان الجسم بما هو جسم ليس يلزم أن يكون مجمع هذه القوى والا لكان كل جسم له ذلك بل الامر به يصير كذلك وذلك الامر هو الجامع الاول وهو كمال الجسم من حيث هو مجمع فيكون اذن المجمع غير الجسم وهو النفس ولانه قد سبق ان من هذه القوى ما ليس يجوز أن يكون جسمانياً والقوى الاخر فائضة عن هذا الامر الغير الجسماني فهذا الامر منبع القوى فيفيض عنها بعضها في الآلة وبعضها يختص بذاته وكلها يؤدي اليه نوعاً من الاداء والجسم غير صالح لان تكون القوى فائضة عنه نعم هو قابل لتلك القوى ففيه قوة القبول دون الافاضة ووجه ثالث أنه لو كان الامر الجامع هو الجسم فاما أن يكون جملة البدن فيكون عند انتقاص شيء من البدن لا يكون ما يشعر به انا موجوداً وليس كذلك فاني اكون انا وان لم نعرف أن لي يداً ورجلاً أو عضواً من هذه الاعضاء بل أظن أن هذه توابعي وآلات لي أستعملها عند الحاجات ولولا تلك الحاجات لم أحتج اليها وأكون أنا ونسبة هذه الاعضاء اليها لنسبة الثياب غير انا لدوام لزومها ايانا صارت كاجزاء منا وليست بالحقيقة اجزاء بخلاف الثياب والسبب في انا لا نقدر على تخيلنا عراة عن الاعضاء

هو دوام الملازمة لا غير واما أن يكون ذلك الامر عضواً مخصوصاً كالقلب  
والدماغ أو غير ذلك من الاعضاء فيكون ذلك العضو هو الشيء الذي اعتقده  
انا فيجب أن يكون شعوري بأنا هو شعوري بذلك الشيء فان الشيء لا يجوز  
من جهة واحدة أن يكون مشعوراً به وغير مشعور به ثم الامر ليس كذلك  
فاني لا أعرف أن لي قلباً ودماغاً لاني أعرف أنني أنا بل انما تعرفها  
بالاحساس والسمع والتجارب وما نسميه انا فهو الذي جمعت هذه الاوصاف  
فيه وهو المسمى بالنفس وهو المستعمل للآلات من المتحركة والدراكة وانما  
لا أعرف أنه النفس ما دمت لا أعرف معنى النفس وبعد معرفة معنى  
النفس ان النفس هو ذلك الشيء المعتبر بأنا ولا كذلك حال قلب ودماغ فانا  
بعد عرفان معناهما وفهم فحواهما لا أعلم أن القلب أو الدماغ هو ذلك المعنى  
فكان تمثل ذلك المعنى في نفسي أنه شيء مخالف لهذه الظواهر من الاعضاء  
وان أقع في الغلط بسبب مفارقة الآلات ومشاهدتها وصدور الافعال عنها  
فأظن أنه كالأجزاء فبان أن النفس غير جسم وغير مشارك للجسمية

﴿ البحث الثالث في أن المتعلق الاول للنفس الناطقة هو الروح ﴾

وهو جسم لطيف بخاري يتكوّن من أطفأجزاء الاغذية واختلفوا في أن  
محل ذلك الروح هو القلب أو الدماغ فذهب أكثر الاطباء الى انه هو الدماغ  
واستدلوا عليه بان الدماغ منبت للعصب لان الاعصاب الكثيرة القوية  
لا توجد الا فيه وأما في القلب فلا يوجد فيه الا عصبه صغيرة والعصبه آلة  
الحس والحركة بسبب الروح الذي يحمله لانك اذا كشفت عن عصبه  
وشدتها وجدتها ما كان أسفل من موضع الشدة يبطل عنه الحس والحركة  
وما كان أعلى منه مما يلي جانب الدماغ لا يبطل عنه الحس والحركة وما كان

منبتا آلة الحس والحركة وجب ان يكون معدنا لقوة الحس والحركة وأجيب  
 عنه باننا لانسلم ان ما يوجد فيه الاعصاب الكثيرة منبت لها لم لا يجوز ان تكون  
 المصبة الصغيرة التي في القلب تنشعب منها الاعصاب الكثيرة التي في الدماغ  
 والحس والحركة في القلب ذاتيان له لا يصلان من الدماغ اليه فيجوز ان  
 يكون القلب معدناً لها ويصلان منه الى الدماغ ثم الى باقي أجزاء البدن  
 بواسطة الدماغ وذهب ارسطو واتباعه الى ان المتعاق الاول للنفس الناطقة  
 هو القلب وبواسطة ذلك التعاق يصير تعلقه بسائر الاعضاء والقلب هو  
 الرئيس المطلق لسائر الاعضاء لانه أول عضو يتخلق من البدن وموضوع في  
 موضع قريب من أن يكون وسطا من البدن وهذا هو اللائق بالرئيس المطاق  
 حتى يكون ما ينشعب منه من القوى واصلا الى جميع أطراف البدن على  
 القسمة المعادلة والدماغ موضوع في أعلى البدن فكان القلب أولى بان يكون  
 ملكا للبدن قيل والى هذه يشير قوله صلى الله عليه وسلم الا وان في الجسد  
 لمضغة اذا صلحت صاح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب  
 وسلطانه على الاطلاق انما يثبت اذا تعانت النفس بالروح الكائن فيه أولا  
 فيكون القلب معدناً لأول متعاق لها والآيات والاحاديث المصروفة بان  
 محل الذكر والفهم والعقل والايمان هو القلب معاضدة لهذا كقوله تعالى وانه  
 لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك وقوله تعالى ان في ذلك  
 لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد وقوله تعالى أولم يسيروا  
 في الارض فيكون لهم قلوب يعقلون بها . وقوله تعالى الامن أكره وقلبه  
 مطمئن بالايمان . وقوله عليه الصلاة والسلام يامقلب القلوب ثبت قلبي على  
 دينك الى غير ذلك من الآيات والاحاديث

﴿ المبحث العاشر في مراتب النفس الانسانية في ادراكاتها ﴾  
اعلم أنه قد ثبت أن النفس جوهر مجرد واحد ولها وجه الى البدن  
ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل لاثر من جنس مقتضى طبيعة البدن  
ووجه الى المبادئ العالية ويجب ان يكون دائم القبول عما هناك والتأثير منه  
فمن الجهة السفلية يتولد الاخلاق لانها تؤثر في البدن الموضوع لتصرفها  
مكملة اياه تأثيراً اختيارياً وتسمى قوة عملية وعقلاً عمالياً ومن الجهة النوقائية  
يتولد العلوم لانها تتأثر عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها  
وتسمى قوة نظرية وعقلاً نظرياً فالقوة النظرية من شأنها ان تنطبع بالصور  
الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة فلا يحتاج في أخذها الى تجريدتها  
وان لم تكن فتصيرها النفس مجردة بتجريدتها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة  
وتفصيله على ما بينه الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الادراك انما هو أخذ صورة  
المدرَك بنحو من الانحاء ففي ادراك الشيء المادي يحتاج الى تجريده ومراتب  
التجريد مختلفة فتارة يكون النزع ناقصاً وتارة يكون كاملاً مثال ذلك ان الصورة  
الانسانية مشتركة بين أشخاص النوع بالسوية وهي شيء واحد وقد عرض  
لها ان وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت وليس هذا التكثر  
من جهة طبيعتها الانسانية والا لما حلت على الواحد بالعدد فاذا من احدى العوارض  
العارضة من جهة المادة هي هذا النوع من التكثر والانتقسام ويعرض لها تكثر أيضاً  
آخر من جهة ما حصت له من الكم والكيف والوضع والالين فالصور الانسانية غير  
مستوجبة للحقوق هذه العوارض والا لما اختلفت افرادها في هذه العوارض فالحس  
يأخذ الصورة مع هذه العوارض ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة اذ زالت  
تلك النسبة بطل ذلك الاخذ لانه يحتاج في هذا الاخذ الى وجود المادة



وأما الخيال ففيه تبرية أشد لأنه يأخذ الصورة عن المادة مع عدم الاحتياج إلى حضور المادة ففي الخيال تجرد تام عن المادة دون لواحقها لأن الصورة في الخيال على حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير ما وتكيف ما ووضع ما ولا يشترك في الصور الخيالية أشخاص النوع فالإنسان المتخيل يكون كواحد من الناس وأما الوهم فقد يتعمد قليلا هذه المرتبة في التجريد لأنه ينال المعاني التي تكون في المادة وليست بمادية فالشكل واللون والوضع أمور لا يمكن أن تكون إلا لمواد جسمانية وأما الخير والشر والموافق والمخالف فهي أمور نفسها خير مادية لأنها قد تعقل من دون أن تكون عارضا لجسم وقد عرض لها أن كانت مادية فهذا النوع أشد استقصاء وأقرب إلى البساطة من النوعين الآخرين إلا أن التعاقب مع لواحق المادة باقية بعد لأن الوهم يأخذها جزئية وبحسب مادة وبالقياس إليها وأما القوة التي تكون للصور المثبتة فيها أما صور موجودات مجردة أو موجودات مادية ولكن مبرأة عن علائق المادة فهي تدرك الصور بأن تأخذها أخذاً مجرداً عن المادة من كل وجه بنزع المادة ولواحقها عنها مثل الإنسان الذي يقال على كثيرين فإنه قد أخذ الكثير طبيعة واحدة عارية عن كل كم وكيف وابن ووضع ولولا ذلك لما صالح للحمل على كثيرين فوضح الفرق بين ادراك الحس والخيال والوهمي والعقلي إذا عرفت هذا فاعلم أن للقوة العقلية إلى هذه الصور نسباً مختلفة لأن الشيء الذي من شأنه أن يقبل قد يكون القبول فيه بالقوة وقد يكون بالفعل والقوة تطلق على ثلاثة معانٍ بالتقديم والتأخير فيقال قوة الاستعداد المطلق كقوة الطفل على الكتابة وقد يقال لهذا الاستعداد إذا كان حصل بانه يخرج كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف الدواة والقلم وبسائط الحروف على الكتابة وقد يقال لهذا الاستعداد

اذا تم بالآلة وحدث كمال الاستعداد كقوة الكاتب المستكمل للصناعة اذا كان  
 لا يكتب والاولى تسمى مطلقة هيولانية واثانية ممكنة والثالثة كمال القوة  
 فالقوة النظرية تكون نسبتها الى الصورة المجردة تارة تشبه ما بالقوة المطلقة  
 وذلك في مبدء الفطرة وحينئذ تسمى عقلا هيولانيا وهذه القوة موجودة لكل  
 شخص من النوع وانما سميت هيولانية تشبيها لها بالهيولى الاولى العارية في  
 حد ذاتها عن كل صورة وتارة تشبه ما بالقوة الممكنة وهى أن يكون قد حصل  
 فيها المعقولات الاولى التى لا يحتاج فيها الى الاكتساب كالاتحاد بان الكل  
 أعظم من الجزء فما دام حصل فيه بالفعل هذا القدر يسمى عقلا بالمالكة ويجوز  
 أن يسمى عقلا بالفعل بالقياس الى الاولى وتارة يشبه ما بالقوة الكمالية وهو  
 أن يكون قد حصل فيها أيضا المعقولات المكتسبة بعد المعقولات الاولى  
 الا أنه ليس يطالعها بل كانها عنده مخزونة فتى شاء طالعها فتعقلها وعتل انما  
 عقله وسمى عقلا بالفعل وان كان يجوز ان يسمى عقلا بالقوة بالنسبة الى  
 ما بعده وتارة ما يشبه بالفعل المطابق وهو أن تكون الصور المعقولة حاضرة فيه  
 ويطالعها بالفعل فيسمى عقلا مستفادا فهذه هي مراتب العقل النظري قال  
 الشيخ ان نظرت الى هذه القوى وجدت العقل المستفاد رئيساً يخدمه الكلام  
 ثم العقل بالفعل ويخدمه العقل بالملكة والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد  
 يخدم العقل بالملكة ثم العقل العملى يخدم جميع هذه لان العلاقة البدنية لاجل  
 تكميل العقل النظري وتزكيته وتطهيره والعقل العملى هو مدبر تلك العلاقة  
 والوهم خادم العقل العملى والوهم خادمان قوة قبله وهى جميع القوى الحيوانية  
 وقوة بعده وهى الحافظة والمتخيلة يخدمها قوتان القوة النزوعية والقوة الخيالية  
 والقوة الخيالية يخدمها نبطاسيا ونبطاسيا يخدمها الحواس الخمس والقوة

النزوعية يخدمها الشهوة والغضب ويخدمهما القوة المحركة في العضل وههنا تقوي  
القوي الحيوانية والقوي النباتية تخدم الحيوانية على الترتيب الذي مر سابقا  
ولنقتصر على هذا القدر من الكلام سائلين الله سبحانه حسن الختام ومصلين  
على رسوله محمد خير الآنام وعلى آله الكرام واصحابه المظام

(نفثة مصدور)

ان ممسا يذيب الاكباد اسي وحننا ذلك الداء الدوي الذي الم بالعلوم الاسلامية  
فهلك قواها وتعرفها وعري أشاجعها وانزلها من حيث كانت تناطح السماكين  
وتبارى الفرقدين سموقا وعلاء

بذل الجهد في استنباطها سلفنا الصالح واستفرغوا الوسع في تدوينها وتهذيب  
قواعدها حتى بلغوا بها من المنزلة غاية ايس وراءها مطاع لناظر ولا زيادة  
لمستزيد وما ذلك الا بما توفرت لديهم اسباب الكمال وبما اخذوا به انفسهم من  
الجد والنشاط واستقلال الافكار نخلف من بعدهم خلف عبثوا بما دونه أو اهلك  
الكرام حتى اضحى العلم وقد انبالت دعائمه وتشكرت معالمه وحتى خمد نور  
الدين وصوحت زهرة اليقين وجمدت القرائع وجست الطبائع وماتت القلوب  
وحصرت الصدور وصار من يسميه الطغام عالما ( وليس به ) فانما يرتوى من  
آجن ويكتنز من غير طائل ويجمع مما كان قليله خيرا من كثيره او ما كان فقده  
احسن من وجوده ومع ذلك فقد احتوت على أهله شررة الغرور فصدتهم  
عن تلمس الاصلاح وغلبت عليهم النخوة فربطتهم عن الرجعة واملوا لهم  
الشيطان فضلوها عن سواء السبيل فرماهم الزمان بسهامه وداسهم باخفافه وانزلهم  
الى الخضيض بعد السنام وطحطحتهم علم الله دوائر الايام : ان الله لا يغير ما بقوم

حتى يغيروا ما بانفسهم : سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا  
 اصاب علوم الحكمة رس من الضعف الذي لم يسائر العلوم فوقع لها  
 ما وقع من الحشو والغموض والزيادة والنقص واختفاء المتون تحت كثافة الشروح  
 والحواشي وغير ذلك مما يصعب معه جنى ثمرها اليافع وتناول لبابها النافع  
 ومما لم يبق معه الاحتمالة من الحكمة يطمح اليها الاغبياء ويتقزز عنها طبع  
 الاذكياء نعم وهل لدينا منها الا علم المنطق الذي هو لها اشبه شيء بالنحو للغة  
 ولكن أين علم الاخلاق الذي هو معدن السعادة وينبوع الهدى والذي هو  
 مصاص الاديان ومطمح الانبياء والحكماء وأين علم السياسة الذي لولاه لفسد  
 النظام واتل العمران وأين علم تدبير المنزل وبه هنا الأسر ونعيم الاقرباء  
 واين علوم الطبيعة وبها نفقه اسرار الكون ونقبض على خزائن الموجودات واين  
 علوم الرياضة وهي مناط كثير من حاجات الانسان : ان اليراع لينفق هذه  
 الكلمات وبیت الشاعر يجيش في الذؤاد

قومي هم قتلوا أميم اخي      فاذا رميت اصابي سهمي  
 عبد الرحمن البرقوقي

﴿ من هو صاحب الكتاب ﴾

فالتنا ان نوقف القارئین على ذلك الامام الحكيم مؤلف الهدية السعيدية  
 فهو المولوي محمد فضل الحق العمري الحنفي الماتريدي . الخیر آبادي صاحب  
 السيرة الحميدة والمصنفات العديدة المتوفى رحمه الله وجزاه الله عن  
 الاسلام والمسلمين خير الجزاء

﴿ تنبيه ﴾

وقع في الكتاب شيء من الغلط. عثرنا عليه حين قرأناه بعد الطبع  
فبيناه ههنا وبقي شيء يدرك بأدنى تأمل

صحيفة	سطر	خطأ	صواب	صحيفة	سطر	خطأ	صواب
٩	١	جزء ومفصل	جزء ولا تفصل	٤٤	٥	ولا تفصل	ولا تفصل
٢٢	١٤	وجوها	وجودها	٥٦	١٨	هو امتداد	اذ هو امتداد
٢٥	٣	الى الفهم	الى الفهم	٥٨	٥	الامتداد	طرقا الامتداد
٢٦	١	كالخط	كالخط	٧٤	٦	تقى	تقى
٢٦	١٣	السح	السطح	٩١	١٥	نقدا	نقدا
٢٦	١٤	الحلوي	الحاوي	٩٢	٨	محرفة	محرفة
٢٨	٤	اعتدادين	امتدادين	٩٢	٩	الارض	الارض
٢٨	٥	في نيتك	في تيتك	٩٥	٤	وبواسطة	بواسطة
٢٩	٥	بالخلا	بالخلا	٩٥	٥	لابواسطة	الابواسطة
٣١	١١	خارجا	امرا خارجا	١٢٣	١٣	كجبل	كجبل
٣١	١٢	محلا لطبيعته	مخلى بطبيعته	١٢٧	١٠	والخارصيني	والخارصيني
٣٢	٢٠	بالفعل	بالفعل	١٢٧	١٣	بالخيل	بالخيل
٤٤	١٩	ان تفصل	ان تفصل	١٤٨	١٨	الخارصيني	الخارصيني



﴿ فهرس الهدية السعيدية في الحكمة الطبيعة للخير ابادي ﴾

- ٣ تعريف الحكمة وأقسامها
- ٦ مقدمة في معنى الجسم الطبيعي ومذاهب الناس فيه ( وفيها الكلام على الهيولي والصورة )
- ٢٥ الفن الأول في الأعراض العامة للأجرام
- « المبحث الأول في المكان وفيه فصلان
- ٢٩ المبحث الثاني في الحيز
- ٣١ المبحث الثالث في الشكل
- ٣٢ المبحث الرابع في الحركة والسكون وفيه فصول
- ٥٠ المبحث الخامس في الزمان وفيه إبحاث
- ٥٨ الفن الثاني في القليكيات وفيه فصول
- ٧٣ الفن الثالث في العنصريات وفيه فصول
- ١١٩ كائنات الجو
- ١٢٧ المعادن
- ١٣٠ النبات ( وفيه الكلام على القوى المشتركة بين النبات والحيوان )
- ١٥١ الحيوان ( وفيه الكلام على المشاعر الظاهرة والباطنة )
- ٢٠٨ الانسان ( وفيه الكلام على النفس وما يتعلق بها )